

Filosofía de las ciencias sociales

Ariel

Ariel Sociología

Martin Hollis

Filosofía de las ciencias sociales

Una introducción

Prólogo de
ANTONI DOMÈNECH

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
The Philosophy of Social Science
An introduction
First published 1994
Reprinted 1995

Traducción de
ANA LIZÓN

1.ª edición: enero 1998

© Cambridge University Press 1994

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:
© 1998: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-1692-1

Depósito legal: B. 12 - 1998

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.



312845

K
63
H6518
1998

SUMARIO

Prólogo a la edición española, por ANTONI DOMÈNECH

Prólogo

1. Introducción: problemas de estructura y acción
2. Descubrir la verdad: la vía racionalista
3. La ciencia positiva: la vía empirista
4. Hormigas, arañas y abejas: ¿una tercera vía?
5. Sistemas y funciones
6. Juegos con agentes racionales
7. Comprender la acción social
8. El yo y los papeles
9. Explicar y comprender
10. ¿Una ciencia social axiológicamente neutra?
11. Racionalidad y relativismo
12. Conclusión: dos historias que contar

Bibliografía

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

por ANTONI DOMÈNECH

En 1997 parece irresistible la tentación de comparar las esperanzas de la generación de científicos sociales de los albores del siglo (las esperanzas de los Weber, los Pareto, los Walras, los Durkheim, los Mauss, los Neurath o los Menger) con los frutos que ha rendido el cultivo de la ciencia social del siglo XX. Por lo común, esa generación de economistas, sociólogos, politólogos, antropólogos e historiadores pensaba que las ciencias sociales eran ciencias inmaduras o jóvenes, y de la aplicación de métodos e instrumentos analíticos y conceptuales más o menos parecidos a los de las disciplinas científico-naturales se prometía resultados comparables en punto a potencia teórica, capacidad predictiva o retrodictiva —o al menos, explicativa—, acribia conceptual, rigor empírico y formación de comunidades de investigadores con perspectivas analíticas compartidas.

Como es harto sabido, muy pocas de esas esperanzas han sido colmadas por la ciencia social del siglo que ahora termina. Piénsese lo que se quiera sobre la calidad de la investigación social de finales del siglo XX, hay que reconocer al menos que, medida con la vara de las —acaso infundadas— esperanzas del primer cuarto de siglo, el resultado es un fracaso con pocos paliativos.¹

1. He aquí algunas opiniones de prominentes sociólogos contemporáneos de las más variadas tendencias: Peter Berger sostiene que la sociología ha existido, pero está ahora agotada; para Wolfgang Ienken, la sociología no ha producido jamás saber; para Daniel Bell, la sociología no es una ciencia, sino un arte «imperfecto»; de acuerdo con Harrison White, la sociología será tal vez una ciencia en el porvenir, pero tiene que ser refundada; para S. Turner y J. Turner, a pesar de sus esfuerzos, tampoco la sociología norteamericana ha conseguido darse un programa de investigación estable. Un agudo repaso de este escepticismo generalizado entre los sociólogos finiseculares puede hallarse en Raymond Boudon, «Pourquoi devenir sociologue?», en *Revue Française de Science Politique* (1997), pp. 42-79, artículo del que proceden las citas de los so-

La filosofía de la ciencia y del conocimiento ha solido sacar un gran provecho del estudio de los éxitos científicos indiscutibles, como lo atestigua la solvencia académica alcanzada por la filosofía de la física, la filosofía de la biología o la filosofía de la lógica. Pero libros como la *Filosofía de las Ciencias Sociales* de Martin Hollis enseñan que también se puede sacar partido del estudio de los fracasos o de los éxitos científicos discutibles.

La obra que presentamos al lector de habla hispana tiene pretensiones declaradamente más modestas que la de ofrecer un diagnóstico que explique filosóficamente por qué han sido fraudadas aquellas grandes esperanzas. Ni siquiera trata de discutir si esas esperanzas eran fundadas (pues un modo habitual de defender a la ciencia social del siglo XX consiste en sostener que no lo eran). En cambio, en *Filosofía de las Ciencias Sociales* puede hallarse una magnífica panorámica de las distintas paradojas y los diversos callejones sin salida a que han solido conducir, teórica, epistemológica y metodológicamente, las estrategias de investigación y conceptualización más comúnmente ensayadas en las ciencias sociales contemporáneas.

Hollis organiza su exposición en torno de tres grandes oposiciones: 1) la epistemología racionalista contra la epistemología empirista; 2) el individualismo metodológico contra el holismo metodológico; y 3) la estrategia conceptualizadora de la comprensión contra la estrategia teorizadora de la explicación.

1) Una epistemología racionalista tradicional puede potencialmente explicar por qué sabemos tanto, por qué hacemos inducciones buenas con tanta frecuencia y por qué aprendemos tan rápido. Pero ni puede justificarlo solventemente, ni puede explicar filosóficamente lo inverso, es a saber: por qué sabemos tan poco, por qué hacemos de continuo inferencias inductivas lamentables o por qué con frecuencia somos tan tardos en el aprender. Al revés, para una epistemología empirista de cuño tradicional, lo misterioso, lo inexplicable, es que parezcamos saber tanto, que hagamos inferencias inductivas atinadas y que a veces aprendamos muy rápidamente.

ciólogos mencionados. Es verdad que en la ciencia económica las cosas tienen una apariencia más tranquila, y no es constatable esa consciencia generalizada de fracaso; pero véase, por ejemplo, el poco tranquilizador diagnóstico filosófico de Alex Rosenberg, *Economics - Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

Hollis muestra cómo el tremendo éxito de la ciencia natural posrenacentista puso sordina a esta disputa de la filosofía del conocimiento moderna, y enseña cómo reaparecen algunos de los registros de aquella querrela a barlovento de la crisis de expectativas de las ciencias sociales.

2) El individualismo metodológico es la tesis, según la cual las variables explicativas o fundamentales de partida a la hora de dar cuenta de la vida social son las que tienen que ver con el comportamiento o la acción de los individuos de que se compone una sociedad. El holismo metodológico sostiene al contrario que hay que partir de agregados o variables sociales para explicar o comprender tanto otras variables o agregados sociales, cuanto el comportamiento mismo de los individuos. Para el individualismo metodológico las variables que definen los estados de comportamiento de los individuos serían en principio variables exógenas a la vida social; las preferencias y las creencias de los individuos estarían «dadas». La naturaleza y la distribución social de esas preferencias y de esas creencias sería, pues, en principio, algo que no podrían explicar las ciencias sociales, y que debería explicar, tal vez, la psicología o la biología evolucionaria.

El individualismo metodológico más usadero —el de la teoría de la elección racional— tiende así, pues, a chocar con la evidencia de que a menudo los cambios en las preferencias y en las creencias y en su distribución social son socialmente endógenos, no exógenos, es decir, que están moldeados social o cultural o interindividualmente.

De otro lado, el holismo metodológico, para el que, a la inversa, en principio, el sistema o las estructuras sociales determinan sin resto la acción de los individuos, choca con la evidencia de que los individuos tienen cuando menos un cierto margen de elección.

Es muy fácil decir que la verdad está en algún punto intermedio, en alguna hipótesis que combine cierta determinación social de la acción de los individuos con cierto margen de elección de los mismos. Hollis es, empero, un filósofo demasiado inteligente para no observar al menos dos cosas al respecto: la primera, que limitarse a esa trivialidad pastelera es un ejercicio de componenda aún menos fértil científicamente que optar por cualquiera de los dos extremos; la segunda, que los intentos no triviales de buscar algún punto medio no han conseguido generalmente hasta ahora, no ya soporte empírico, sino siquiera coherencia y acuidad conceptual.

3) Otra oposición con la que juega expositivamente Hollis es la que enfrenta a la «explicación» con la «comprensión».

Hay un acuerdo casi general en que un ingrediente esencial en la explicación de algún rasgo o de algún acontecimiento es el conjunto de causas que, de modo regular, generan o producen (determinista o probabilísticamente) esos rasgos o acontecimientos. La interpretación más normal de las leyes explicativas de las ciencias naturales es una interpretación causal. Pero los partidarios de la «comprensión» alegan que el comportamiento humano no puede «explicarse» así, causalmente; sólo podría «comprenderse». Que Agapito saliera a la calle desnudo, o que Bruto participara en la conspiración republicana contra Julio César, es algo, insisten los partidarios de la comprensión, que no podemos explicar causalmente, es algo que tenemos que comprender: y comprender quiere decir hacerse una idea de las razones —más o menos idiosincrásicas— que impulsaron a Agapito a hacer nudismo urbano o a Bruto a apuñalar al padre adoptivo.

También aquí se puede buscar algún compromiso, como el de sostener que las razones para la acción de un individuo deben ser tratadas como causas de la acción, lo que haría de un ejercicio de comprensión empática *eo ipso* un ejercicio de explicación causal. Podría decirse que los deseos y las creencias de un agente, no sólo son razones de su acción, sino que son causas de su acción, causas que actúan regularmente mediante algo así como una «Ley de la Acción Racional».

Pero al revés de lo que ocurría con las posibilidades de compromiso en la disputa anterior, esta vez el margen de maniobra no es demasiado ancho, sino que parece demasiado estrecho, el inestable canto de la medalla.

Es verdad que el fundador —si fundador tiene— de la *Verstehenssoziologie*, de la sociología de la comprensión, el gran Max Weber, pareció intentar un compromiso de ese estilo, y en todo caso hay una interpretación perfectamente legítima de su sociología de la acción en términos causales. La teoría de la acción intencional implícita en la teoría matemática de la decisión racional de los economistas ha de interpretarse también normalmente como una teoría causal de la acción.

Ahora bien; lo normal en la ciencia empírica a la hora de establecer una conexión causal entre X y Z es disponer de descripciones de X y de Z que sean conceptualmente independientes de la descripción del vínculo causal. Cuando afirmamos que hay un

vínculo funcional y causal entre la presión de un gas, su volumen y su temperatura, tenemos medios de controlar todas esas variables (de describirlas y de medirlas) de un modo conceptualmente independiente de la Ley de Boyle que expresa el vínculo funcional (y causal) entre ellas. Eso es lo que hace que esa ley sea en principio corregible y ajustable empíricamente. En cambio, no parece fácil hallar descripciones de las creencias, los deseos y las acciones de los individuos que sean conceptualmente independientes entre sí y conceptualmente independientes de la «Ley de la Acción Racional»: parece muy difícil imputar creencias y deseos que expliquen la acción de Agapito de un modo conceptualmente independiente de la hipótesis (la «Ley de la Acción Racional») de que Agapito es coherente o racional en algún sentido que nos haga inteligible su acción.²

Este es, sin duda, un punto filosóficamente fuerte de los comprensiónistas. De acuerdo con él, no habría posibilidad alguna de explicar causalmente la acción de Agapito o de Bruto, la «Ley de la Acción Racional» no sería interpretable causalmente en ningún sentido filosóficamente serio; esa «ley» sería empíricamente incorregible, y sólo serviría para hacernos inteligible la acción humana. El problema de esa negativa a interpretar en términos causales la acción es que con la causalidad caería también la corregibilidad empírica, y las hipótesis «comprensivas» resultarían correrían el serio riesgo de ser o vacuas o arbitrarias.

Figurémonos: hay literalmente infinitas posibilidades de atribuir creencias y deseos a Agapito que nos hagan inteligible su ac-

2. Un modo habitual y refinado de entender la medición de los estados intencionales en ciencias sociales es el procedimiento de la lotería de Von Neumann asociado al célebre teorema de representación cardinal de la utilidad. Así, si sabemos que el individuo I prefiere A a B y B a C y queremos saber cuánto más prefiere A a B y B a C , podemos ofrecerle una lotería, consistente en la siguiente disyuntiva:

1. Le ofrecemos B con probabilidad igual a 1; o bien:
2. Le ofrecemos A con probabilidad igual a $1 - x$.

Si x es muy baja, I elegirá la segunda opción; pero podemos ir aumentando el valor de x , hasta que, digamos en $x = 0,6$, I cambia de opción y elige la primera. El valor $1 - x$ es el valor cardinal de la preferencia de I por B , de modo que, en este ejemplo: $A = 1$; $B = 1 - x = 0,4$; y $C = 0$. Obsérvese, sin embargo, que para obtener esos valores cardinales de las preferencias de I hemos tenido que suponer que I es racional en su elección y en sus creencias. Hay un procedimiento análogo para medir las creencias de I entre 0 y 1, el cual procedimiento también supone que la «Ley de la Acción Racional» es correcta; y es esa circularidad lo que diferencia a esa «Ley» de una ley causal normal como la Ley de Boyle, y lo que aparentemente la hace incorregible empíricamente.

ción, y todas serían igualmente legítimas. Puede que Agapito sea un convencido del nudismo y crea que el mejor medio de promoverlo es hacerse arrestar por la policía y montar un escándalo; puede que Agapito crea (falsamente) que va perfectamente vestido, y salga sin más a la calle a comprar tabaco; puede que Agapito ignore las leyes que prohíben salir a la calle desnudo y su propósito sea dirigirse tranquilamente a su trabajo; puede que Agapito trate simplemente de impresionar a sus vecinos, y en ese empeño, arrostre el coste de ser acusado de escándalo público; puede que Agapito crea que salir desnudo es una forma de obtener publicidad gratis y que desee esa publicidad porque está montando una empresa, etc., etc. Obviamente, también es posible que Agapito haya enloquecido y que su acción no pueda entenderse racionalmente de ningún modo, pero eso tampoco podemos averiguarlo con la estrategia comprensiva.³

Además de mostrar los diversos callejones aparentemente sin salida a que conducen esas oposiciones (dicho sea de paso: con el desparpajo literario del veterano que conoce las dificultades de verdad, que no gusta de componendas de pacotilla y que está de vuelta de muchas filias y muchas fobias), Hollis explora críticamente también las posibilidades de combinación que se ofrecen al estudio de las ciencias sociales, lo que da de sí una cuatricromía tipológica bastante útil de la teorización social contemporánea.

Así, 1) aunque la sociología comprensiva se ve muy naturalmente asociada a algún tipo de individualismo metodológico, pues parece inextricablemente unida a supuestos de comportamiento individual, también 2) se puede combinar —al modo de los filósofos sociales wittgensteinianos— con el holismo metodológico concibiendo a los individuos no como agentes que eligen consecuentemente su curso de acción, sino como actores que de-

3. Podría pensarse que un modo fácil de salir de dudas a la hora de atribuir creencias y deseos a Agapito es preguntarle a él directamente por qué sale desnudo a la calle. Pero no se olvide que, conteste Agapito lo que quiera, nosotros tenemos que seguir atribuyéndole ulteriores estados intencionales: por ejemplo, debemos decidir si entiende el idioma en que le formulamos la pregunta, o la pregunta misma, si quiere o no decirnos la verdad, si pretende gastarnos una broma, etc., etc. Que estas cuestiones son algo más que una diversión sofística de filósofos ociosos y que plantean problemas reales a la hora de hacer demasiado alegremente encuestas sociológicas, puede verlo el lector interesado en Roger J. Bowden, *Statistical Games and Human Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, libro en el que se trata, entre otras cosas, de convencer a los encuestólogos de que hacer una encuesta bien hecha pasa por darse cuenta de que el encuestador está jugando un juego —en el sentido matemático del término— con los encuestados, y de que un buen diseñador de encuestas debe disponer de una estrategia ganadora en ese juego.

sempañan papeles y cuya conducta está gobernada por reglas: hacer inteligible su comportamiento sería «comprender» que observan las reglas o las normas sociales usaderas. (Lo que obviamente deja sin aclarar —sin «explicar» o sin «comprender»— el origen de las normas sociales.) Las otras dos posibilidades son: 3) un individualismo metodológico que trate de reconvertir las razones de la acción en causas para la acción (al modo de la sociología de estirpe weberiana, según algunas interpretaciones, o al modo de la teoría económica); o, por último, 4) un holismo metodológico causalista (a la manera de la tradición durkheimiana).

Hollis no parece particularmente inclinado por ninguna de las cuatro posibilidades tipológicas que tan eficazmente expone. Su libro hay que entenderlo más bien como una exploración crítica de las limitaciones de todos los pobladores de su cuatricromía. De aquí que concluya no con respuestas, sino con el planteamiento de cuatro interrogantes abiertos a los esfuerzos de teorización en ciencias sociales:

- «1. ¿Es posible percibir consistentemente a los jugadores de los juegos de la vida social simultáneamente como acatadores de reglas y hacedores de decisiones?
- «2. ¿Deberíamos adoptar una teoría de la razón práctica en la que las razones para la acción fueran causas para la acción?
- «3. ¿Para atribuir sentido a los hechos sociales, necesitamos conceptos previos a toda psicología y/o ajenos a la ciencia natural?
- «4. ¿Hay alguna forma de determinismo que sería conveniente adoptar para las ciencias sociales?» (p. 285).

Pocos científicos sociales y filósofos de la ciencia social negarían que estas cuatro cuestiones (con la excepción tal vez de la última) son centrales y necesitan urgentemente respuesta si la teoría social no quiere verse definitivamente arrojada fuera del ámbito de la cultura científica contemporánea (es decir, si las ciencias sociales han de seguir considerándose «ciencias» en algún sentido no espurio de la palabra). Y acaso valga la pena resaltar por qué al menos las tres primeras son centrales, y por qué no son tan independientes entre sí como la lacónica formulación final de Hollis pudiera sugerir.

1) La primera pregunta, a saber: si podemos concebir a los actores —o «jugadores»— sociales simultáneamente como acatadores de reglas y como hacedores de decisiones, no puede sólo en-

tenderse como una pregunta sobre si elegimos una estrategia individualista metodológica (los individuos como hacedores de decisiones; la vida social como el resultado de la interacción de los hacedores de decisiones) u holista metodológica (los agentes sociales como actores que se limitan a cumplir o a acatar reglas o normas socialmente establecidas). También puede verse como una pregunta sobre si los agentes sociales hacedores de decisiones actúan con patrones de comportamiento estrictamente consecencialistas, teniendo por lo tanto todas las acciones un valor puramente instrumental para los sujetos (como presume, por ejemplo, la teoría causal de la decisión que está en la base de la teoría económica estándar), o si actúan también de acuerdo con patrones de comportamiento deontológicos, lo cual abriría la posibilidad de que muchas acciones tuvieran —para los sujetos— valor en sí mismas, más o menos independientemente de las consecuencias que instrumentalmente trajeran consigo.⁴

2) La segunda pregunta (si deberíamos tratar de considerar las razones para la acción como causas de la acción) nos enfrenta al dilema más arriba consignado: si, al modo de Peter Winch y los filósofos sociales neowittgensteinianos, nos negáramos a intentarlo, entonces correríamos el serio peligro de que el limitarnos a hacer inteligible la acción de los actores se redujera a un ejercicio arbitrario e informativamente vacío.⁵ Pero reconvertir en cau-

4. Agapito es el director de tesis de María. Agapito es muy conocido en la comunidad científica. María es una joven novata completamente desconocida. María ha escrito un artículo científico muy competente y original. Agapito le ofrece su mediación para publicarlo en una revista internacional muy prestigiosa, con una condición: el artículo irá firmado por Agapito, con una pequeña nota de agradecimiento a María por su colaboración en el descubrimiento. De no aceptar María esa condición, Agapito rompería todos sus vínculos académicos con ella, y María jamás conseguiría publicar artículo alguno. Si María es estrictamente consecencialista, aceptará la coacción de Agapito. Pero hay muchas Marías en el mundo que, fueren cuales fueren las consecuencias de su acción, darían valor en sí misma a la acción de enviar al doctor Agapito al cuerno, y efectivamente lo harían. La acción de mandar al doctor Agapito al cuerno está determinada por una norma social que no deja margen de elección a María? Yo creo que la acción de mandar al cuerno al doctor Agapito es tan «libre» —o tan poco «libre»— como la de capitular tratando de promoverse académicamente. Y en este sentido, la oposición consecencialista/deontológico es conceptualmente independiente de la oposición individualista/holista.

5. En cierto sentido, sostener que las creencias y los deseos de *I* sólo pueden hacernos inteligible su acción, no explicarla, porque son sólo razones para su acción, no causas de su acción, es muy parecido a sostener que la razón de que *I* sea soltero es que no está casado.

Obviamente, el que *I* no esté casado no puede ser la causa de que *I* sea soltero, pues ser soltero y no estar casado no son conceptualmente independientes. Mas, por lo mismo, porque hay un necesario vínculo conceptual entre ambos predicados, no es nada informativo decir que la razón de que *I* sea soltero es que no está casado, y no se ve en qué contribuye esa afirmación

sas de la acción las razones de los agentes sociales no resulta nada fácil. Los economistas lo han intentado, si con una autoconsciencia metodológica que pocas veces se les reconoce, también con unos resultados harto menos firmes de lo que ellos mismos suelen creer.⁶ Un hiato difícilmente salvable parece separar el mundo intencional del mundo causal.

3) La tercera pregunta (si podemos o no prescindir en la teoría social de conceptos procedentes de la psicología y de la ciencia natural) no es una pregunta independiente de las dos primeras. Por lo pronto —y en lo que hace a la primera cuestión—, el que los patrones de comportamiento humano sean o no puramente consecencialistas es una cuestión que parece imposible de responder sensatamente sin apelar a conceptos psicológicos. De modo que si de verdad nos interesa la primera pregunta, la respuesta obligada a la tercera es: no; no podemos prescindir de los resultados de la psicología cognitiva contemporánea. Ocurre, además, que si optáramos en la respuesta a la segunda pregunta por

a hacernos «inteligible» o a «comprender» nada. Los filósofos comprensionistas deberían convencernos de que hay alguna diferencia crucial entre los enunciados de «comprensión» que hacen inteligible la acción humana y enunciados tautológicos como el del soltero no casado.

Una salida imaginable —aunque implausible— a ese callejón sin salida consistiría en optar por una epistemología hiperracionalista (o extremadamente antiempírica) que nos dotara con la facultad de poseer intuiciones intelectuales para aprehender directamente conexiones reales y que nos dispensara de la dura prueba final de los hechos. Esas intuiciones intelectuales dictaminarían que los enunciados comprensivos tienen un contenido informativo del que carecen los enunciados tautológicos.

Como algunos filósofos pospositivistas de la ciencia han cargado mucho las tintas en la frecuencia con que el aparentemente neutral lenguaje observacional de los hechos está «permeado teóricamente», muchos filósofos de la ciencia social se han sentido autorizados a abrazar epistemologías extremadamente antiempíricas, lo que ha contribuido a difuminar los problemas de vacuidad informativa de las réplicas comprensionistas a los explicacionistas.

6. El truco metodológico habitual en la teoría económica ha sido el supuesto de que los agentes económicos son omniscientes. Si yo supongo que *I* es omnisciente, que sabe todo lo que se puede saber en una situación *S*, entonces tengo una manera de describir y determinar las creencias de *I* en *S* de un modo conceptualmente independiente de la manera de describir sus utilidades y su acción en *S*. Obviamente, los problemas económicos científicamente más interesantes son aquellos en los que los agentes económicos están en condiciones de ignorancia e incertidumbre, problemas frente a los cuales el análisis económico tradicional estaba inerme. Otra vía, más reciente, es la intentada por el Premio Nobel de Economía de 1992, Gary Becker, el cual, en vez de «congelar» conceptualmente las creencias —haciendo omniscientes a los agentes—, ha optado interesadamente por «congelar» conceptualmente las utilidades o deseos de los individuos con el truco metodológico de las «preferencias estables». En la medida en que, salvo algunas alusiones inarticuladas o metafóricas a la teoría de la selección natural, Becker no ha buscado un apoyo serio para sus «preferencias estables» en la psicología cognitiva ni en la biología evolucionaria, no cabe tomar demasiado en serio aún el programa reformista beckeriano.

contestar que sí, que necesitamos una teoría que trate a las razones para la acción como causas de la acción, no tendríamos más remedio tampoco que redefinir y redescubrir los estados intencionales de los sujetos (deseos, creencias, etc.) en términos causales, conceptualmente independientes de la «Ley de la Acción Racional». Y no se ve de dónde habrían de venir esas redefiniciones y redescubrimientos conceptualmente independientes si no de la psicología cognitiva y de los aledaños de las ciencias naturales.⁷

Por grande que fuera la distancia que separaba a Durkheim, de un lado, y a Walras, a Pareto o a Weber, de otro, todos ellos, los grandes científicos sociales tempranoseculares, parecían estar de acuerdo en promover una ciencia social, ya que no metodológicamente, sí conceptual y causalmente aislada del resto de la ciencia. Y acaso las tres preguntas de Hollis se reduzcan al final a ésta, que podría ser la gran cuestión de la ciencia social finisecular: ¿debe la ciencia social proseguir impertérrita su curso aislacionista, atrincherada en supuestos hechos sociales «puros», impermeable a la facticidad cosmológica, o necesita penetrarse de esa facticidad y federarse a la gran república democrática de la ciencia?

Octubre, 1997

7. Para evitar malentendidos, obsérvese que la pregunta de Hollis no es si podemos o debemos reducir las ciencias sociales a conceptos psicológicos o científico-naturales, sino si estos últimos son conceptos de todo punto prescindibles en ciencias sociales.

PRÓLOGO

Compartir ideas entre los filósofos y los científicos sociales es un proceso fecundo para todos y este libro se propone propagar la costumbre. Puesto que parte de una universidad en la cual la filosofía se encuentra cómoda entre las ciencias sociales y donde la colaboración es un placer, soy deudor de muchos, sin que sea la menor de mis deudas la que poseo con los muchos alumnos que han contribuido al proceso de trazar las conexiones. La estrategia organizativa de intercalar cuestiones sobre la explicación y la comprensión con otras sobre el holismo y el individualismo fue inicialmente elaborada con Steve Smith, cuando escribíamos *Explaining and Understanding International Relations* (1990). A él le son debidas todas las referencias a las relaciones internacionales que aparecen en este libro, a la par que mi gratitud por sus acertados comentarios al primer borrador del mismo. Las incursiones en economía son deudoras principalmente de Shaun Hargreaves y los artículos que escribimos juntos. También él comentó con acierto el borrador inicial. Asimismo, mis conocimientos en economía han mejorado gracias a la colaboración que he mantenido tanto con él como con Robert Sugden sobre los fundamentos de la teoría de juegos y sobre *The Theory of Choice* (1992). Hemos combinado también la docencia del programa interdisciplinar de filosofía, ciencia política y economía. Entre los colaboradores en ciencia política se encuentra John Street, otro genial proveedor de valiosos comentarios. Otras influencias incluyen a mis colegas filósofos, especialmente a Timothy O'Hagan y Angus Ross, quienes comparten conmigo el interés por algunos de los temas. Desde otro lugar, Bill Jordan ha contribuido con sus comentarios y ha ensanchado mi

horizonte al deambular a través de las ciencias sociales sin tener en cuenta linde alguna. Otras mejoras adicionales se deben a Geoffrey Hawthorn, John Skorupski y a un anónimo lector americano al servicio de la Cambridge University Press. Muchas otras deudas del libro son menos concretas; pero sería una mezquindad cerrar su lista sin confesar la influencia que en estos temas ha tenido Quentin Skinner.

MARTIN HOLLIS
University of East Anglia
Norwich

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN: PROBLEMAS DE ESTRUCTURA Y ACCIÓN

La década de 1980 se cerró con el colapso de los regímenes comunistas por toda la Europa del Este. Hoy resulta difícil recordar cuán imposible parecía aquello. Desde 1945 una de las grandes certidumbres del mundo era que el sistema comunista y el capitalista estaban ahí para siempre, con la Unión Soviética y los Estados Unidos ejerciendo de polos de un orden internacional permanentemente bipolar. Súbitamente, un polo se desintegraba. Recuerdo haber encendido el televisor cada mañana con pasmosa incredulidad mientras los gobiernos sucumbían uno tras otro hasta que la Unión Soviética se quedó sola. Entonces sucedió lo que parecía absolutamente imposible, y la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas dejó de existir.

Los expertos estaban tan confusos como los *amateurs* y se mostraban desacostumbradamente tímidos para explicar por qué dichos acontecimientos eran harto predecibles. Ciertas autoridades en la materia que se apresuraron a pretender omnisciencia, fueron recibidas con jocosidad. El irónico humor de los moscovitas de aquel momento está acertadamente captado en una caricatura que conservo en la pared. En ella se ve a unos andrajosos Marx, Engels y Lenin sentados en una acera de Moscú, sombrero en mano, esperando a que caiga algún cópec. Marx dice a los otros: «No obstante, ¡la teoría sigue siendo válida!» Por supuesto que a un alto nivel de abstracción podía tener razón. Hay maneras de leer su obra que dan a entender que la Revolución rusa de 1917 no satisfacía las condiciones para la dictadura del proletariado, que la Unión Soviética no fue nunca socialista, y que la hegemonía so-

cialista, a partir de 1945, en la Europa del Este era otra aberración más. Si una teoría no ha sido nunca puesta a prueba su verdad no es impugnada. De igual forma, los teóricos que suscriben la bipolaridad sostendrían aún hoy que lo que ha sucedido es simplemente que uno de los polos ha quedado vacante hasta ser ocupado por un nuevo poder, quizá China. Pero quien esté abierto al asombro se inclinará por sospechar que, cuando estallaron las certidumbres previas, con ellas se vinieron abajo algunas teorías estructurales.

Por otro lado, el derrumbe de los gobiernos no fue simplemente debido a la acción de unos cuantos individuos heroicos que pusieron en entredicho unas organizaciones desvencijadas. Ni tampoco sería suficiente si se les sumaran los muchos miles de individuos corrientes que arrimaron el hombro para contribuir al peso que derrumbó el sistema. En la narración de este cuento han de incluirse los grupos sociales que se aunaron en el ejercicio de la fuerza implícita en las redes sociales existentes. Cabe preguntarse cuál de las presiones emergentes —¿el nacionalismo? ¿Las fuerzas del mercado? ¿La religión?— probaría haber sido crucial a lo largo de todo aquello, pero no sería plausible suponer que las anteriores estructuras fueran destruidas por la mera acción, como se hundiría un barco abordado por demasiados pasajeros. Los nuevos regímenes han reemplazado a los antiguos, y, bajo la superficie, los antiguos grupos de poder se han adaptado y han sobrevivido. Así pues, aun si algunas teorías estructurales han mordido el polvo, todavía persiste la necesidad de reflexionar sobre las estructuras. Las cuestiones de las estructuras y la acción se han hecho más urgentes y emocionantes con la *frisson* que han experimentado incluso los filósofos, y sólo han contribuido a dificultar aún más el ver de lo que es capaz la acción. Las abruptas advertencias de que el orden social es frágil exigen un pensamiento renovado acerca de la libertad colectiva y la argamasa de la vida social.

El espectáculo de gobiernos que se derrumban parecería un comienzo demasiado sensacionalista para un libro filosófico. No obstante, me gustaría sugerir desde el principio que la filosofía de las ciencias sociales no respira en un vacío conceptual. Aunque la ciencia social avanzada sea para los científicos sociales, a éstos no les es posible avanzar sin teorizar, y, por tanto, al menos una parte de su tiempo, sin pensar filosóficamente. A la inversa, me gustaría afirmar que a los filósofos no les sería posible pretender la atención de los científicos sociales a menos que sean inquisiti-

vos. Las lindes son porosas, más aún que en las de las ciencias naturales, especialmente cuando lo que nos proponemos discernir es la comprensión de la acción social. Entretanto, el espectáculo del derrumbe de los gobiernos sirve también de imagen para los impresionantes, si bien lentos, cambios en el firmamento filosófico. Yo me formé con una clara idea de cuáles eran las tareas propias de la filosofía y de su relación con una idea, igualmente clara, de lo que es la ciencia. Se suponía que dichas ideas se combinaban sin problema alguno cuando se trataba de las ciencias sociales. El hecho es que el problema ya comenzaba a gestarse en todos los frentes, pero sus efectos se han sentido de forma desigual y no resultan siempre evidentes en los textos de ciencia social que se refieren al método. Incluso allí donde son permeables, aún es necesario comprender la antigua imagen para entender la nueva o, por supuesto, resistirse a ella. Por lo tanto, comenzaré con la anticuada explicación de la razón humana y de la naturaleza de la ciencia. Esto no presupone que lo anticuado sea erróneo.

El proyecto de la Ilustración

La imagen de la ciencia moderna que se transmite en el aula es la de una razón sin prejuicios que explora el ámbito independiente de la naturaleza. La naturaleza es independiente en el sentido de que es como es, sea o no observada por los seres humanos, se elaboren o no teorías que den cuenta de ella o la interpreten de una u otra forma. La razón es (o podría y debería ser) libre de prejuicios, en el sentido de que la ciencia se abstiene de la superstición, la autoridad tradicional, la ideología y, en una palabra, los prejuicios, y depende solamente de aquello que ha aprendido de la propia naturaleza. He denominado esta imagen la imagen del aula porque, sencillamente, este libro no sería necesario si fuera cierta. Sin embargo, la imagen capta un elemento crucial de la idea tradicional sobre aquello que marca la transición desde épocas anteriores al mundo moderno, a la mente moderna y a la ciencia moderna. Posee también una imagen noble que conserva una gran influencia, pese al reto de las dudas «posmodernas».

El noble cuento de la modernidad y el progreso de la razón va más o menos como sigue: hace alrededor de unos cinco siglos los científicos empezaron a darse cuenta de que las creencias tradi-

cionales sobre el cosmos erraban en más de un detalle. Los nuevos descubrimientos, ayudados por nuevos instrumentos, dejaban en entredicho la idea que la Iglesia había construido acerca del cosmos al mezclar la Biblia con una oportuna lectura de los textos antiguos, especialmente los de Aristóteles. El telescopio y el microscopio empezaban a revelar un mundo ordenado que, en efecto, no tenía por qué estar ahí. Ya para mediados del siglo XVII les había quedado claro a los filósofos y científicos más imparciales que los cielos, explorados con el telescopio, no eran ni remotamente tal como los describía la antigua tesis que colocaba la tierra en su centro. Comenzaba a estar claro que, vista desde el microscopio, la materia cotidiana, orgánica e inorgánica, estaba compuesta por elementos infinitamente más pequeños y más diversamente estructurados de lo que la Biblia o la ciencia aristotélica llegaron jamás a sugerir. Ese mundo nuevo funcionaba racionalmente, aunque no por los principios tradicionalmente supuestos. Para discernir sus estructuras y su orden interno era necesario un nuevo método científico. La revolución científica llevaba en su núcleo una revolución del método.

Llamemos al método razón e imaginémoslo como una luz mediante la cual la ciencia puede vislumbrar a través de las tinieblas. La luz resplandece sobre la naturaleza y expulsa dos clases de ignorancia. Una se refiere a las cuestiones de hecho. El mundo contemporáneo está aún por ser plenamente explorado. Por ejemplo, se rumoreaba que escondía dragones. Pero ¿de veras existían tales criaturas? Si no ahora, entonces ¿existieron en algún otro lugar o tiempo? Dichas preguntas son empíricas y han de establecerse mediante la prueba de la experiencia. Pero las mentes humanas son finitas, y su experiencia directa sólo alcanza un corto trayecto de espacio y tiempo. Por tanto, la luz de la razón debe proporcionar un método para hacer inferencias desde lo que ya sabemos hasta aquello que estamos justificados a creer respecto de lo desconocido. La otra clase de ignorancia concierne a la idea de que el funcionamiento interno de la naturaleza se oculta a los cinco sentidos. Jamás es posible ver, oír, tocar, gustar u oler las estructuras, las leyes y fuerzas que constituyen el orden natural. Newton vio con sus propios ojos cómo caían las manzanas, pero la fuerza y la ley de la gravedad no pueden percibirse. Aquí la luz de la razón ilumina de un modo más profundo, pero más misterioso. Permite a la mente sobrepasar los confines de los sentidos: idea ésta que hoy nos plantea problemas, especialmente si las inferencias de la experien-

cia resultan depender del conocimiento de los principios del orden interno, tal como sostuvieran los pensadores del siglo XVII.

Las imágenes de la luz penetrando las tinieblas fueron frecuentemente utilizadas por los propios científicos pioneros. «La edad de la Ilustración» es el nombre que el siglo XVIII se adjudicó para el progreso que ampliaba el ámbito de la ciencia. También se refiere a una nueva dirección en la investigación. Si cabía arrojar luz sobre la naturaleza por medio de un método racional que revelara el orden racional, cabría también vertirse sobre la naturaleza y la sociedad humana. Este nuevo campo de exploración ofrecía una nueva clase de progreso: si el mundo humano resultaba ser menos ordenado que el resto de la naturaleza, la ciencia podría enseñar cómo ordenarlo mejor. Podrían amansarse los impulsos que provocan conflictos, y cultivar los sentimientos solidarios. Con la ayuda de la razón sería posible lograr la armonía social. Puesto que, como Helvetius afirmaba en un memorable arrebato de optimismo ilustrado: «La ética es la agricultura de la mente.»

Ese gran intento por descubrir todos los secretos de la naturaleza, incluyendo aquellos de la humanidad, ha venido a llamarse «el proyecto de la Ilustración». El cuento del aula comienza con el progreso de la razón en cuanto a descubrir y explorar el mundo físico moderno. Luego, en el siglo XVIII, se le suma el desarrollo de las ciencias sociales cuando la luz se vierte sobre la mente inquisitiva misma y sobre la naturaleza de la sociedad. El proyecto de la Ilustración aún permanece con nosotros y todavía configura los supuestos que los científicos sociales toman en sus manos. Sin embargo, al mismo tiempo ha tropezado con serias dificultades a lo largo y a lo ancho de las ciencias y de su filosofía. El problema es especialmente acuciante en las ciencias sociales, en las que desde un principio se han planteado dudas particulares sobre el proyecto. El objetivo más amplio de este libro es el de reflexionar acerca de las ambiciones de la razón y preguntarse si es necesario refundirlas de una manera peculiar para las ciencias sociales.

Estructura y acción

He comenzado en esta vena reflexiva para advertir que el ámbito de las ideas se encuentra actualmente tan perturbado como el mapa de las naciones. Retomaremos el tema al final de este capítulo. Entretanto, los disturbios políticos plantean cuestiones teóri-

cas, y esta última sección del capítulo introduce el problema general de la estructura y la acción. El cambio político puede analizarse en dos direcciones. La primera intenta una explicación de la acción en referencia al movimiento en una abarcable estructura social, y por eso se diría que procede «de arriba abajo». La otra toma las acciones de los individuos como la materia de la que está hecha la historia y considera que las estructuras son el resultado de previas acciones. Aquí la dirección es «de abajo arriba». Contrastaremos esos dos enfoques con la ayuda de un robusto ejemplo de cada uno de ellos, para darnos cuenta de que no resulta en absoluto obvio si en última instancia dichos enfoques están en conflicto radical o pueden complementarse el uno al otro. Luego sigue un breve comentario sobre la noción de la explicación causal y lo que ello presupone, si es que presupone algo, sobre la libertad humana. Lo cual nos conducirá a la sugerencia preliminar de que la acción social debe ser comprendida «desde dentro», en lugar de intentar explicarla al modo de la ciencia natural. Sin embargo, en este momento la sugerencia sólo serviría para iluminar el plan del libro.

¿Caen los gobiernos debido a presiones estructurales o son empujados por individuos que actúan en concierto? Más abstractamente, ¿determina la estructura la acción o es la acción la que determina la estructura? ¿O es un poco de ambas? No existe una respuesta sensata para interrogantes tan condensados como éstos. Así pues, para añadir pulpa a la idea de «arriba abajo», he aquí este famoso y expeditivo párrafo tomado del Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de Karl Marx (1859):

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.*

* Las citas de Marx, en general, y con cambios mínimos, están tomadas de Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, versión castellana de J. Merino. (N. de la T.)

Aquí los individuos son marionetas controladas entre bastidores por la interacción de fuerzas y relaciones de producción. Las sociedades tienen una «base real» y una «sobreestructura». Las marionetas tienen conciencia de lo que hacen, pero una conciencia que se deriva de la sobreestructura y se genera muy profundamente. Pueden pensar en términos de leyes legisladas por parlamentos cuyos miembros escogen lo que ellos creen que es correcto, y creen ser ellos mismos los individuos que crean su sistema jurídico y político. Pero esas creencias son distorsiones que sirven para enmascarar la realidad y ayudar al funcionamiento de las fuerzas ocultas. Entonces, ¿por qué caen los gobiernos? El Prefacio continúa:

Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de esas fuerzas.

Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal sobreestructura.

Sin detenernos a remontar el origen de la compleja teoría a la que aquí se alude, cabe observar que las revoluciones son causadas por el conflicto existente entre las fuerzas y las relaciones de producción, en lo más profundo de la base real. Las estructuras evolucionan independientemente de las acciones que ellas mismas generan, y, puesto que muy pocos actores son siquiera conscientes de ellas, las explicaciones científicas del cambio se adentran más profundamente que las de los actores.

Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que

existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción.

¿Cómo se las arregla, entonces, el espectador para ver mejor el partido que los propios jugadores? El Prefacio sólo insinúa una respuesta a esta pregunta crucial. Insinúa pistas que se habrán de encontrar al estudiar «las formas ideológicas», y, en cierta forma, pretende que las causas, que en última instancia se hallan en «las contradicciones de la vida material», pueden ser identificadas «fielmente con la ayuda de las ciencias físicas y naturales». Cualquiera que sea el método empleado, no puede ser el empírico que humildemente se somete a la prueba de la experiencia, puesto que éste conduce a conclusiones que arrasan con todo, como la del párrafo siguiente:

Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad.

Los pasajes que acabo de citar, que son contiguos, dibujan un denso programa. El propio Marx no se aferraba a la línea que asume en ellos. Por ejemplo, en otro lugar declara que «los hombres hacen su propia historia»; si bien añade, «pero no la hacen tal como la desean; no la hacen en condiciones escogidas por sí mismos» (1852, párrafo 2). Cuando se lee todo el ensayo se encuentra un ámbito mucho mayor para la acción y para los actores del que ofrece en el Prefacio. No obstante, si las tomamos aisladamente, las lapidarias declaraciones citadas vendrían de perilla para el propósito de este capítulo.

En ellas se plantean supuestos de tres índoles diferentes, que vale la pena distinguir aquí para una futura referencia. La primera cae bajo el epígrafe de *ontología*, o lo que existe (de la palabra griega que denomina al «ser») y encarna la visión sustantiva que Marx tiene del mundo y su funcionamiento. El Prefacio habla de las relaciones y fuerzas de producción, de la estructura económica de la sociedad, y de su sobreestructura legal y política. Se refiere a los conflictos y contradicciones que ocasionan las transformaciones. Identifica una dirección causal que otorga primacía a la «base real» sobre «las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas» bajo las

que los hombres toman conciencia de los conflictos subyacentes. Esos elementos y relaciones ocultas se presentan como la realidad del mundo social. Determinan la conciencia de los actores y, presumiblemente, sus acciones. Dicha realidad pertenece al ámbito independiente que explora la ciencia, externo a la conciencia y anterior a las creencias que puedan formarse sobre él. A esta ontología, que incluye el mundo social en el orden natural, se la denomina naturalista.

La segunda suerte de pretensión cae bajo el epígrafe de *metodología*. Si el mundo social funciona tal como es descrito, entonces se necesita un método científico que compruebe la realidad, ausente o distorsionada, en la conciencia de los actores, y que pueda conducir a explicaciones causales. La alusión a la fiel «ayuda de las ciencias físicas y naturales» deja claro que Marx, al hacer hincapié en las condiciones materiales y en las fuerzas productivas materiales, se compromete con un método científico unitario, y con una única noción de explicación, que sirve para todas las ciencias. El método y la noción no se determinan exactamente aquí, sino que, puesto que han de identificar las estructuras ocultas que determinan las formas ideológicas y, por ende, la autoconciencia de los actores, son asunto disputable. Pero entretanto, puesto que el método ha de ser modelado al modo de las ciencias físicas y naturales, también podemos llamarlo naturalista.

Luego, en tercer lugar, se plantean implícitas pretensiones en *epistemología* o teoría del conocimiento (para el cual la palabra griega es *episteme*). «No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.» ¿Cómo puede entonces Marx, o cualquier otro, conocer la realidad del mundo social? ¿Cómo pueden los científicos sociales escapar a las formas ideológicas que distorsionan la mirada de todos los seres humanos, incluyendo a los científicos sociales? Estos incómodos interrogantes se distribuyen en dos grupos. Un grupo totalmente general, que requiere una explicación sobre cómo conocemos cualquier cosa acerca del mundo. Tradicionalmente, esta suerte de explicación o «teoría del conocimiento» comienza por definir el «conocimiento», por ejemplo, como la «justificada creencia cierta», se hace con una clase de hechos que están más allá de la duda, por ejemplo, los hechos de la observación, y muestra cómo es posible construir esos fundamentos justificadamente. Pero está lejos de quedar claro que el conocimiento o las estructuras ocultas puedan ser adquiridos de esa forma, y, además,

muchos epistemólogos actuales, como veremos, plantean objeciones radicales al enfoque tradicional. Entretanto, existe un segundo grupo que consiste en interrogantes planteados sobre la pertinencia de hacer de la conciencia y la acción humana el sujeto de la ciencia. ¿Posee el mismo carácter el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, de nuestros pensamientos y acciones, que el conocimiento que poseemos del suelo que pisan nuestros pies y el mundo material que nos rodea? La comprensión que tienen los jugadores de los juegos de la vida social podría resultar radicalmente diferente del conocimiento envuelto en las explicaciones que proporciona el científico natural sobre el mundo natural.

Una vez trazadas esas distinciones ya podemos retomar la cuestión inicial: ¿determina la estructura la acción, o es la acción la que determina la estructura? El Prefacio se inclina abiertamente del lado de la estructura como determinante. Así pues, intentemos una respuesta igualmente robusta, si bien opuesta. John Stuart Mill es célebre por su ensayo *On Liberty* (1859), una gloriosa defensa de la libertad individual contra toda intromisión social y política, sobre la base de que «La única libertad que merece su nombre es la de procurar nuestro propio bien a nuestra manera». *On Liberty* aboga por el liberalismo, una forma de conciencia que el Prefacio de Marx asigna a la sobreestructura y explica en términos estructurales. Mill no acepta nada de eso. En una sociedad abierta en la que florece la individualidad, el progreso se consigue a través del pensamiento crítico y la persuasión racional. Esta visión liberal está presente en la práctica totalidad de sus muchos trabajos y se acompaña de la negación de que existan fuerzas sociales tales como las que alegara Marx.

En *A system of Logic* (1843), Mill ofrece, citando el subtítulo, «Una visión conectada de los principios de evidencia y los métodos de investigación científica». Esta potente obra se divide en seis libros que, en conjunto, siguen proporcionando el mejor análisis razonado de aquello que denominaré ciencia positiva, especialmente en la manera en la que utilizan el término los científicos sociales. Los primeros cuatro libros se centran en la lógica deductiva e inductiva de las ciencias en general, teniendo principalmente en cuenta a las ciencias naturales. El libro VI se titula *On the Logic of the Moral Sciences*, y se centra en la psicología y en las ciencias sociales, en donde ciertamente asume «una visión conectada». El capítulo 7 del libro VI se inicia con la siguiente resonante declaración:

Las leyes y fenómenos de la sociedad no son, ni pueden ser, sino las leyes de las acciones y pasiones de los seres humanos reunidos en el estado social. Sin embargo, los hombres, en el estado de sociedad, siguen siendo hombres; sus acciones y pasiones obedecen las leyes de la naturaleza humana individual. Los hombres no son, al reunirlos, convertidos en otra clase de sustancia, con propiedades diferentes; como el hidrógeno y el oxígeno son diferentes del agua, o como el hidrógeno, el oxígeno, el carbón y el nitrógeno son diferentes de los nervios, los músculos y los tendones. Los seres humanos en la sociedad no poseen otras propiedades que aquellas que derivan de, y son componibles en, las leyes de la naturaleza del hombre individual.

En la visión de Mill, la ciencia social debe fundarse en «las leyes de la naturaleza del hombre individual», puesto que su único tema son «las acciones y pasiones de los seres humanos reunidos en el estado social». No obstante, dichas acciones y pasiones «obedecen las leyes de la naturaleza humana individual», y la lógica de las ciencias morales es la que nos permite identificar esas leyes. Abarcan las «leyes de la mente» (capítulo 4) y las «leyes de la formación del carácter» (capítulo 5). Hasta aquí, de acuerdo. El capítulo 6 versa, sin duda, sobre la posibilidad de una ciencia social erigida sobre ellas:

Todos los fenómenos de la sociedad son fenómenos de la naturaleza humana generados por la acción de circunstancias exógenas sobre las masas de seres humanos, y, por tanto, si los fenómenos del pensamiento, el sentimiento y la acción humanos están sujetos a leyes fijas, los fenómenos de la sociedad no tienen más remedio que someterse a las leyes fijas, consecuencia del procedimiento.

Hallar dichas leyes es «el objeto de la ciencia social». Una vez halladas, estaremos capacitados para explicar y predecir la historia de la sociedad, incluso si no sabemos demasiado «por los miles de años venideros».

La comparación con el Prefacio de Marx es instructiva. Vamos a utilizar los mismos tres epígrafes. La *ontología* es sumamente diferente. Todo el aparato de una base real de las fuerzas y relaciones económicas simplemente brilla por su ausencia. En su lugar, se encuentran sólo los individuos, sus pasiones y acciones, y —más vagamente— la naturaleza humana individual gobernada por las leyes de la mente y las de la formación del carácter. Sin embargo, la *metodología* es sólo un poco diferente. Los dos pensadores sos-

tienen que la explicación procede de la identificación de las leyes causales y las condiciones en las que éstas operan. No obstante, Marx necesita una vía que penetre en el plano más profundo de la sobreestructura consciente en busca de los mecanismos que determinan la conciencia. A Mill no le preocupa el pensamiento de dicha dinámica oculta; se conforma con trazar las regularidades de la conducta humana hasta sus fuentes en la naturaleza humana. Esa diferencia marca una acusada disidencia sobre la estrategia de la explicación. Mill sostiene que las propiedades de los seres humanos en la sociedad «derivan de y son resumibles en las leyes de la naturaleza del hombre individual». Marx sostiene que es preciso «explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material». Más adelante nos preocuparemos por estas cuestiones de estrategia. Pero por lo pronto, es de notar la similitud en términos generales. Los dos pensadores abrazan un naturalismo que presupone una única lógica de explicación para todas las ciencias. Mill, aun poniendo en duda la accesibilidad de aquello que Marx llama la precisión de «la ciencia natural» dice claramente en el capítulo 3 del libro VI:

Cabe decir que la ciencia de la naturaleza humana existe, en la medida en que las verdades aproximadas, que abarcan un conocimiento práctico de la humanidad, pueden mostrarse como corolarios de las leyes universales de la naturaleza humana en las que se fundan.

Sus diferentes estrategias de explicación: una, de la estructura a la acción, y la otra, de la acción a la estructura, también están relacionadas con una *epistemología* diferente. Como veremos, Mill cabe perfectamente en la tradición empírica que confina el conocimiento del mundo a las creencias susceptibles de justificación mediante la observación. Eso convertiría en un sinsentido la pretensión del Prefacio para la ciencia social. Pero no es ésta la única rival dentro de la tradición de la teoría del conocimiento en el ámbito del campo naturalista, aunque por ahora dejaré las alternativas para algunos de los capítulos siguientes. Cualquier teoría científica que maneja estructuras ocultas nos debe una explicación sobre cómo es posible conocer tales determinantes.

Determinismo

El contraste que he esbozado entre Marx y Mill amenaza con crear confusión sobre la fastidiosa cuestión del libre albedrío y el determinismo. Suele preguntarse si las ciencias sociales aumentan la libertad humana o si destruyen la ilusión de que tenemos alguna. El Prefacio suena muy definitivo (independientemente de lo que en otros lugares Marx pueda decir respecto de la tesis de que los hombres hacen su propia historia). «No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario la realidad es la que determina la conciencia.» En términos generales ¿está la ciencia social comprometida con negar que la gente elige sus opciones (incluso aun siendo bajo condiciones no escogidas por ellos mismos)? Bueno, el Prefacio lo hace de manera harto específica al establecer una ontología de las fuerzas sociales y económicas que configura las conciencias de los actores y causa sus acciones. Así pues, parecería que Mill, al rehusar cualquier trato con dichas estructuras y fuerzas, podría aducir a continuación que las ciencias sociales nos ayudan activamente a procurar nuestro propio bien a nuestra propia manera.

Mas, por otro lado, Mill funda la ciencia social en la pretensión de que «los fenómenos del pensamiento, sentimiento y acción humanos están sujetos a leyes fijas». ¿Cómo contar con la libertad de procurar nuestro propio bien a nuestra propia manera si todas las acciones resultan de circunstancias exógenas a los seres humanos que obedecen leyes universales de la naturaleza humana? Quizá, entonces, la amenaza del determinismo surge de la idea de que existen leyes de alguna índole específica que gobiernan nuestras acciones. Si así fuera, quienes creen en la libertad humana necesitarían hallar un método peculiar de las ciencias sociales que ofreciera modos de explicar la acción, distintos de aquellos que guardan relación con las leyes causales. No obstante, Mill dice exactamente lo opuesto. Evitaremos confusiones ulteriores si, a renglón seguido, definimos lo que es el «determinismo» y vemos luego cómo se va desenredando el tema.

El determinismo, es, en primer lugar, y laxamente definido, la tesis de que en la naturaleza existe un orden causal completo: cada acontecimiento o etapa tiene una causa. ¿Qué quiere decir eso exactamente? Las respuestas varían dependiendo de si hacen o no mención a las «leyes de la naturaleza», y de si atribuyen «la necesidad» a las relaciones entre causa y efecto. En la física mecánica

newtoniana existen leyes absolutas de la naturaleza que se sostienen universal y necesariamente en todo lugar y tiempo, y fuerzas que conducen inexorablemente el mundo natural. La naturaleza es un sistema «determinado» en un sentido muy fuerte, un sistema que plantea acuciantes problemas a quien quiera que suponga que, en ocasiones, los humanos eligen lo que acontecerá a continuación.

Incluso así, tampoco es obvio que de esta guisa se descarte la libertad humana. Si pensamos que la libertad es la capacidad para hacer aquello que nos apetece, entonces, incluso en un orden causal completo en el que todo sucede por necesidad, cabría conducirse algunas veces de manera que logremos lo deseado. En palabras de Thomas Hobbes, con quien nos encontraremos más tarde, «el agua posee tanto la libertad como la necesidad de descender por el canal» (1651, cap. 21). Puesto que la voluntad no es un acto de volición, sino «el último apetito de la deliberación», actuamos libremente siempre que a continuación suceda aquello que complace el último apetito que lo precediera. Por eso mantiene Hobbes que no existe conflicto alguno entre la libertad y el determinismo. Otra famosa línea meticulosamente puesta a prueba por los deterministas empalma con la idea de que, en el fondo, la libertad es la conciencia de la necesidad, o la aceptación de que lo que sucede brota de la comprensión de por qué las cosas no pueden ser de otra manera.

El tema es, pues, resbaladizo. Pero, la mayoría de los pensadores que no ofrecen margen para la elección humana no han sido deterministas en un sentido estricto. Sin embargo, los científicos parecen, por lo general, estar comprometidos con alguna forma de determinismo. No resulta obvio porque muchos de ellos sostienen que o bien existe un elemento de azar en la naturaleza, o bien alguna indeterminación acerca de lo que es posible conocer, aunque sea en principio, sobre la naturaleza. Ello podría sonar a la negación del determinismo, lo que crearía un margen para la acción libre. Pero Mill dejó muy claro que cuando hablamos de la acción libre no queremos decir la acción al azar o la acción cuya explicación rebasa el alcance de nuestro conocimiento. No le incomodaba aceptar que las acciones pueden ser enteramente causadas y enteramente predecibles. No obstante, mantuvo inquebrantablemente que la acción libre es posible, alegando no sólo que la libertad y el determinismo son compatibles, sino también que la libertad presupone un orden causal.

¿Cómo funciona ese magnífico truco? Mill lo ejecuta en *A System of Logic*, libro VI, capítulo 2, titulado «Of Liberty and Necessity»:

Si correctamente concebida, la doctrina denominada necesidad filosófica se reduce simplemente a que: dados los motivos presentes en la mente de un individuo, y dado asimismo el carácter y disposición del individuo, la forma en la que éste actúe podría inferirse inequívocamente; que si conocemos perfectamente a la persona, y sabemos cuáles son los inducimientos que operan en ella, es posible vaticinar su conducta con la misma certeza con la que predeciríamos un acontecimiento físico.

Luego señala que «no nos sentimos menos libres porque aquellos para quienes somos íntimamente conocidos estén seguros de saber cómo actuaríamos en un caso particular». Por tanto, puesto que no hay nada que temer del determinismo, procede a sostener que, aun si el individuo actúa siempre desde un carácter que ha sido formado por las circunstancias, «su propio deseo de moldearlo de una forma particular es una de esas circunstancias, y, desde luego, no la menos influyente». Porque «somos tan perfectamente capaces de formar nuestro carácter, como puedan ser los demás de formárnoslo».

Mill confía en que, si sustituimos la necesidad en aquellos eventos a los que esa necesidad les viene por el hecho de pensar en términos de estructuras y fuerzas, no hay nada que temer respecto a la idea de que la acción humana es predecible. De hecho, cuanto más predecible sea el mundo, y cuanto más nos ayude la ciencia a predecirlo, mejor podremos saber cómo conseguir lo que valoramos. ¿Es ése el truco? No es el momento de preguntas. Por ahora, el hecho a resaltar es que los deterministas podrían no estar de acuerdo con el análisis de la causación. Mill no es el único entre los deterministas en negar que las causas imponen o necesitan sus efectos. Sostiene que las leyes de la naturaleza son simplemente regularidades que permiten predicciones fiables. Que tenga razón en cuanto a esto y que la tenga en cuanto a la opinión de que, por tanto, la libertad está a salvo, son cuestiones que tendremos ocasión de volver a plantear.

El Prefacio de Marx es más contundentemente determinista y yo estoy muy seguro de que mantenga una línea coherente en el conjunto de su obra. Pienso que tampoco están seguros los pensadores marxistas. Por un lado, el materialismo histórico, construi-

do científicamente, parece esbozar un inevitable desarrollo de las fuerzas económicas y de las relaciones de producción, que no da lugar para las iniciativas humanas conscientes. Por otro lado, Marx publicó un manifiesto y el partido comunista frecuentemente se ha arrogado a sí mismo el papel de vanguardia para acelerar la historia, o, incluso, como sucediera en la Revolución rusa y en la china, de inspirar el gran salto adelante que va desde el feudalismo al socialismo. Marx, al menos intermitentemente, al igual que Mill, piensa que el conocimiento científico es la fuente de fuerza para procurar el cambio. Entre tanto, quiero llamar la atención sobre el Prefacio para destacar otro contraste con Mill en su idea de lo que implica la causalidad. Sus imágenes causales suelen ser imágenes de mecanismos específicos que funcionan en particulares condiciones históricas. «Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener.» Esto sugiere que las necesidades no son, o no son sólo, aquellas de las leyes generales y universales, sino también aquellas de las particulares fuerzas productivas y su funcionamiento. Ésa es otra razón por la que será necesario reflexionar más sobre la idea de la causación.

Así, una compartida creencia naturalista en la unidad de la ciencia da pie a tres discusiones. La primera es la *ontológica* sobre la estructura y la acción, en la que Marx sostiene que la acción está determinada por la estructura, y Mill insiste en que los fenómenos de la sociedad emanan de las acciones y pasiones de los seres humanos. La segunda es *metodológica*, y tiene que ver con el análisis de la explicación causal. ¿Es clave la idea de la necesidad, o lo es la de la regularidad? ¿Se ajusta a lo general, por ejemplo, a las leyes generales de la naturaleza, o a lo particular, por ejemplo, a los mecanismos específicos? La tercera es *epistemológica*, y en ella Mill sostiene la visión empírica de que el conocimiento es una cuestión de experiencia, y Marx requiere una teoría que permita conocer la realidad subyacente. Más adelante seguiremos la pista a las tres discusiones.

Pero, por el momento, vamos a resumir con la ayuda de la figura 1.1. «Holismo» se refiere a cualquier enfoque que tenga en cuenta a los agentes individuales (humanos o de cualquier otra clase) al apelar a algún todo mayor. «Individualismo» se refiere a cualquier versión del enfoque contrario, que tenga en cuenta las estructuras apelando a los agentes individuales (humanos o no). (La razón de escribir «sistemas» en vez de «estructuras» en el apar-

	Explicación	Comprensión
Holismo	Sistemas	
Individualismo	Agentes	

FIG. 1.1.

tado superior izquierdo quedará dilucidada en un momento). Si el Prefacio capta correctamente la idea, entonces la explicación procederá «de arriba abajo» teniendo en cuenta las acciones individuales en términos «holistas», por ejemplo, en referencia al funcionamiento de un sistema. Si Mill está en lo cierto, entonces prevalecerá el «individualismo» y la explicación procederá «de abajo arriba», no realizando los sistemas contribución independiente alguna, o aun disolviéndose en hechos acerca de agentes individuales. Quien sostenga que los sistemas y los agentes individuales deben estar por igual representados en las explicaciones del mundo social, será bienvenido a la postura que corta la línea divisoria. Los compromisos parecen sumamente sensatos, aun si, como veremos, plantean cuestiones muy difíciles sobre cómo componer los elementos. Entre tanto, obsérvese que aparece una columna en el lado derecho rotulada «comprensión». Éste es el tema de la siguiente sección.

Comprensión

La discusión central entre «de arriba abajo» y «de abajo arriba», tal como está hasta ahora planteada, no es peculiar de las ciencias sociales. Tampoco lo son las cuestiones de ontología, metodología y epistemología que la acompañan. Ello es debido a que tanto Marx como Mill fueron pensadores naturalistas que creían que, puesto que los seres humanos y las sociedades pertenecen al orden natural, un único método, definido en términos generales,

serviría para todas las ciencias. No obstante, existe una tradición rival que sostiene una visión completamente diferente de la sociedad, de la vida humana y de la acción social. La «comprensión» promete una alternativa radical a la «explicación».

La tradición rival va encaminada a una ciencia social «interpretativa» o «hermenéutica» (del griego *hermeneus*, «intérprete»). Su propuesta central es que el mundo social ha de ser comprendido desde dentro, en lugar de explicarlo desde fuera. En vez de ir en busca de las causas de la conducta, debemos buscar el significado de la acción. El significado de las acciones se deriva de las ideas compartidas y de las reglas de la vida social, y son ejecutadas por actores que significan algo por medio de ellas. Los significados —una palabra dúctil y ambigua que nos plantea grandes problemas— oscilan desde lo que se intenta consciente e individualmente, a lo que es comúnmente significativo y que con frecuencia no es intencionado. La interacción de esos elementos aportará el contenido de la columna de la derecha en la figura 1.1.

Ese enfoque procede de las reflexiones sobre el carácter de la historia, especialmente las de Hegel, y sobre la historiografía. Me fundamentaré en el pensador idealista alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey identificó el «significado» como «la categoría que le es peculiar a la vida y al mundo histórico». La vida humana, escribió, sólo puede comprenderse por medio de categorías no aplicables al conocimiento del mundo físico, tales como el «propósito», el «valor», el «desarrollo» y el «ideal», todos ellos aspectos del «significado». En contraste con los individualistas dentro de la misma tradición, Dilthey sostuvo que la coherencia de una vida sólo se comprende a través del significado que poseen las partes individuales en la comprensión del todo. Pero «el todo» no es externo a la humanidad. «La vida no significa otra cosa que sí misma. No hay nada en ella que apunte a un significado más allá de sí misma» (1926, vol. VII, p. 224).

Aunque la apropiada introducción a la «comprensión» se dejará para el capítulo 7, ahora aportaré justo lo necesario para cubrir la figura 1.1. Al glosar la «estructura» como «sistemas» en el cuadrante superior izquierdo, he optado por un término que es en realidad muy oportuno para el mundo natural. Las imágenes de los sistemas mecánicos, como el Sol y los planetas, los motores eléctricos o el puntual funcionamiento del reloj, surgen en la mente de igual forma que las imágenes orgánicas de las colmenas, las colo-

nias de termitas y el cuerpo humano. En una vena más abstracta también podría pensarse en los sistemas de ordenadores, los sistemas informáticos y los sistemas de números. Los holistas gustan de trazar analogías para explicar cómo funcionan los sistemas sociales, y los individualistas se niegan a aceptarlas. Para la discusión correspondiente a la columna de la derecha es necesario glosar la «estructura» de forma diferente. ¿Qué concepto analítico capta mejor la idea de la vida social a usanza de una fábrica de significados? Recuerden el comentario de Marx sobre «las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas: en una palabra, las formas ideológicas» en las que los hombres toman conciencia de los conflictos subyacentes.

Todas esas formas podrían tomarse por estructuras o reglas. Son reglas jurídicas tanto en el sentido de las leyes, como en el de las prácticas políticas: constituciones y convenciones políticas. Las reglas religiosas definen y regulan las religiones organizadas. Las reglas artísticas esbozan la cultura; y cabría decir que las reglas «filosóficas» comprenden las creencias éticas de la gente y los modos que generalmente comparten al pensar sobre sí mismos, su mundo y el lugar que en él ocupan.

No se debe pensar en las reglas únicamente como títulos en los libros de reglas. Se encarnan también en las instituciones y prácticas sociales formando así una estructura más palpable que si son consideradas abstractamente. Como ejemplo de la noción que capta mejor este pensamiento, tomaremos prestado de la filosofía reciente las *Philosophical Investigations*, de Ludwig Wittgenstein (1953), en donde hace una utilización muy fecunda de la noción de «juego» al argumentar la acción humana. Las reglas de un juego no sólo regulan cómo se juega, sino que, aún más importante, definen o constituyen el propio juego. Es posible que la gente saliera a pescar antes de que existieran reglas que regulasen dicha actividad, pero no hubiera sido posible jugar al ajedrez sin reglas. Los movimientos de un juego sólo tienen sentido dentro de las reglas, como, por ejemplo, las palabras sólo tienen significado dentro de un lenguaje y dentro de las prácticas de la comunicación. Aun si la idea de las actividades sociales en forma de «juegos» no resulte clara hasta llegar a los capítulos posteriores, no obstante conlleva la precisa sugerencia intuitiva deseada para el apartado superior derecho. Parte de lo que sugiere es que los juegos son una peculiaridad humana y social, y, por tanto, podría ser que la comprensión implicase la negación del naturalismo.

¿Cómo se relacionan las instituciones y prácticas de la vida social con los actores humanos que participan en ellas? Una respuesta holística sería que los juegos absorben a los jugadores. Si los actores, al menos en sus capacidades sociales, desean, creen, y, por tanto, sólo hacen aquello que realmente se espera de ellos, en ese caso no necesitan una comprensión aparte. Si, por ejemplo, fueran sólo portadores de roles sociales derivados por completo de determinadas posiciones y dictan todo cuanto hacen los jugadores, entonces la comprensión procedería tan «de arriba abajo» como procedería la explicación de una pura teoría de sistemas. La presencia de significados no haría que las estructuras fueran menos constreñidoras en éste o aquel lado de la casa, aun si el significado no generara la acción como la causa genera el efecto. A la inversa, no obstante, un enfoque plenamente individualista invertiría la dirección y procedería «de abajo arriba». Si los significados son antes subjetivos y sólo llegan a ser intersubjetivos por acuerdo mutuo, se requerirá una teoría opuesta de la comprensión. Los jugadores construyen los juegos de la vida social, quizá postulando el espíritu del contrato social para explicar el orden moral y político. En palabras de Jon Elster, acérrimo individualista:

La unidad elemental de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones sociales y el cambio social es mostrar que surgen como resultado de la acción e interacción entre los individuos (1989a, p. 13).

Aún más sucintamente: «No existen sociedades, sólo individuos que interactúan entre sí» (1989b, p. 248). Por consiguiente, vamos a apuntar «actores» en el cuadrante inferior derecho.

De la misma manera que antes se ofrecía la rigurosa elección entre «sistemas» y «agentes», los lectores no dudarán en sugerir un compromiso. Las reglas del juego constriñen a los jugadores, pero también los capacitan para procurar sus propios fines. Los jugadores, en parte, al crear sus reglas, hacen su propia historia, pero no la hacen en condiciones enteramente escogidas por ellos. La acción puede presuponer la estructura, y, no obstante, también configurarla. Al igual que sucediera en la columna de la «explicación», existen opciones a horcajadas sobre la línea divisoria, opiniones que ahora nos invitan a construir el mundo social con juegos y con actores, para de esa forma, con la ayuda de ambos, comprenderlo desde dentro. Esto parece hartamente sensato y yo me limito a comen-

	Explicación	Comprensión
Holismo	Sistemas	«Juegos»
Individualismo	Agentes	Actores

FIG. 1.2.

tar que, aun así, encontraremos serios problemas para proceder a la mixtura.

Al completar la matriz nos resulta la figura 1.2.

Si se permiten las posturas a horcajadas sobre la línea divisoria horizontal, mezclando así el «de arriba abajo» con el «de abajo arriba», entonces ¿qué pasa con la división vertical? La diferencia entre «agentes» y «actores» invita a un sondeo, y la diferencia entre «sistemas» y «juegos» tampoco parece imperativa. Incluso si la «explicación» y la «comprensión» resultaran ser radicalmente diferentes, ¿qué tal un poco de cada una? Bueno, por el momento pensemos que los «agentes» son individuos y los «sistemas» estructuras vistas desde una perspectiva naturalista, y pensemos que los «actores» son individuos y los «juegos» son estructuras vistas desde una perspectiva interpretativa. Una vez hayamos resuelto esas perspectivas por separado, estaremos en disposición de pensar sobre la posibilidad de combinarlas. Entre tanto trataremos la figura 1.2 como un sugerente artilugio para establecer los problemas de la estructura y la acción, y no como una fuente directa de respuestas.

El plan del libro

El libro está organizado según lo que se acaba de ver y mantiene como tema primordial la explicación y la comprensión, y el holismo y el individualismo como tema menor. Los tres capítulos que siguen a continuación examinan algunas de las más destaca-

das tesis sobre la explicación y las aplican al mundo social. El capítulo 2 se inicia con el siglo XVII y la clásica cuestión sobre cuáles son las partes que han de desempeñar la razón y la experiencia para descubrir cómo funciona el mundo. Explora las esperanzas racionalistas de detectar el orden causal de la naturaleza, concebidas a guisa de las ruedas y muelles que conducen un sistema mecánico. El capítulo 3 da la réplica al empirismo clásico, y continúa promulgando un manifiesto para la ciencia positiva. La argumentación se enfoca luego en la rúbrica de Milton Friedman para una economía positiva. Con ello se dilucida el sentido que tiene el «método hipotético-deductivo», pero plantea graves problemas acerca del papel que desempeña la teoría en la ciencia. El capítulo 4 traza el problema remontándose hasta la creencia mal planteada de que el conocimiento necesita «fundamentos». La sugerencia de que todas las pretensiones al conocimiento involucran la interpretación de la experiencia nos conduce, mediante Karl Popper, al pragmatismo y luego al pensamiento, hoy muy en boga, sobre los «paradigmas». No obstante, aun si varias teorías de la explicación ya están en oferta, ninguna es tan imponente como para que las ciencias sociales puedan adoptarla con seguridad.

A continuación nos las veremos con la disputa «vertical» entre holismo e individualismo. El capítulo 5 pone a prueba los «sistemas» del apartado superior izquierdo de la figura 1.2. Da comienzo con la ambiciosa pretensión de que los hechos sociales poseen explicaciones «funcionales», que reducen los agentes humanos a cifras. Pero, llegados a este punto, se retoma la idea, más modesta, de que la sociedad no es una simple suma de individuos. Incluso ello se discute en el capítulo 6, donde el ejemplo escogido para representar el individualismo —los «agentes» del apartado inferior izquierdo— es el análisis de la acción que proponen las teorías de la opción racional y la teoría de juegos. Puesto que esta última ha llegado a convertirse en una herramienta casi obligada de los científicos sociales, aquí se hace la introducción de su meollo con cierto detalle y comenzando desde el principio. No obstante, el hondo problema del análisis de las normas sociales sigue sin resolverse.

La discusión «vertical» gira ahora hacia la columna de la «comprensión» en la figura 1.2. El capítulo 7 retoma el tema de que el significado es «la categoría peculiar a la vida y al mundo histórico». Pero, al centrarlo, pronto nos vemos atraídos por el enfoque utilizado por Max Weber para comprender la acción social y, en

particular, su análisis de la racionalidad. Cuando este último se contrasta con las ideas wittgensteinianas sobre los actores sociales percibidos meramente como seguidores de reglas, y la acción como un movimiento dentro del juego, nos encontramos en el apartado superior derecho de la figura 1.2, con «juegos» radicalmente distintos de aquellos a que juegan los agentes racionales de la teoría de juegos. El capítulo 8 insiste en los «actores» individuales del apartado inferior derecho, quienes juegan los juegos de la vida social sin ser absorbidos por completo. Éstos podrían vislumbrarse en el desempeño de los papeles sociales o, invocando una analogía instructiva, en el de los papeles teatrales. ¿Podrían? Las difíciles cuestiones respecto a la identidad social resultan aún más difíciles cuando consideramos el problema filosófico de la identidad personal.

El capítulo 9 resume el tema primordial a la luz de lo que se ha aprendido. Quizá el interrogante previo sobre las normas sociales ahora podría responderse combinando un re-elaborado *homo economicus* con un re-elaborado *homo sociologicus*. Ello sugiere la reconciliación general entre la explicación y la comprensión. Pero el final feliz sigue demorándose a causa de la sugerencia de que el mundo social está *construido* desde dentro de una manera harto ajena al mundo natural. En cuyo caso, las ciencias sociales deben depender de la intersubjetividad, mientras que la ciencia natural siempre ha aspirado al conocimiento objetivo.

Entonces, ¿está la comprensión, para su bien o su mal, comprometida con alguna forma de relativismo? El capítulo 10 hace de ese interrogante la ocasión para plantear si es posible, o deseable, la neutralidad axiológica en las ciencias sociales. Se trae otra vez a colación a Weber, esta vez para presentar el punto de vista oficial de que, aun si las ciencias sociales están ligadas a lo «axiológicamente relevante», pueden y deben ser conducidas de una forma «axiológicamente desvinculada». Pero, cuanto más se recapacita sobre esa línea, más difícil se hace mantenerse en ella. Así pues, el capítulo 11 amplía la argumentación: el problema de otras mentes envuelve otras formas de relativismo, como resulta evidente al considerar la forma en que los antropólogos intentan comprender otras culturas. Se examinan dos posibles límites al relativismo, buscando escapar del célebre «círculo hermenéutico».

El capítulo final reflexiona sobre aquello que hemos encontrado en el transcurso de este viaje, que ha llegado la hora de emprender.

CAPÍTULO 2

DESCUBRIR LA VERDAD: LA VÍA RACIONALISTA

Sir Francis Bacon, a quien suele considerarse el padre del método científico moderno, distinguió dos vías que conducen a descubrir la verdad. En su *First Book of Aphorisms*, publicado en 1620, afirmaba:

Sólo existen y sólo pueden existir dos vías para descubrir la verdad. La primera vuela desde los sentidos y los particulares hacia los axiomas más generales, y desde dichos principios, cuya verdad se asume establecida e inamovible, procede al juicio y descubrimiento de los axiomas medios. Y ésa es la vía actualmente en boga. La otra deriva axiomas desde los sentidos y los particulares, se erige mediante el ascenso paulatino y constante, y termina por llegar a axiomas más generales. Ésa es la verdadera que, sin embargo todavía no se ha ensayado.

La verdad a investigar era la verdad acerca de la naturaleza, significando con ello el universo tal como Dios lo había hecho y equipado. Las dos vías eran un modo de descubrir el verdadero orden de la naturaleza aplicando la razón científicamente. Diferían enormemente en su análisis de la razón y en cómo aplicarla, pero coincidían en el proyecto, es decir, en construir una ciencia nueva absolutamente basada en ciertas verdades. Las nuevas ideas sobre la razón iban acompañadas de nuevas ideas acerca de la naturaleza, y conducían a nuevas ideas sobre la naturaleza y la sociedad humanas.

Comienzo por el siglo XVII porque es ahí donde se funda nuestro moderno mundo intelectual. La revolución científica estaba ya

en pleno progreso. En astronomía, por ejemplo, los telescopios que construyeran Kepler y Copérnico hacía tiempo habían hecho añicos las esferas de cristal que una vez se creyera rotaban alrededor de la tierra. Sin embargo, a los pensadores les llevó aún algún tiempo darse cuenta de que la nueva ciencia estaba tan sistemáticamente encontrada con la antigua que nada podía darse por sentado. En la antigua concepción del cielo y la tierra a todo se le había encontrado un significado, un propósito, una razón, función y causa, de tal modo que la concepción era coherente en muchos niveles. En la nueva, como paulatinamente se fue poniendo de relieve, el universo era un sistema mecánicamente ordenado, semejante a un reloj perfecto. La ciencia podía descubrir las causas y funciones de sus partes sin preocuparse acerca del propósito y significado del todo. Es cierto que el divorcio entre causas y significado no fue inmediato. Después de todo un reloj perfecto está diseñado por un relojero perfecto para un propósito. Pero la nueva noción de la razón tardó poco en conducir a ese divorcio moderno.

El momento simbólico (en retrospectiva) fue cuando René Descartes (1596-1650) marcó «el primer conocimiento», o cierto punto de partida para su nueva filosofía con las famosas palabras *cogito ergo sum*, tradicionalmente traducidas «pienso, luego existo». Dichas palabras proceden de sus *Meditaciones sobre la Primera Filosofía (Meditaciones metafísicas)*, publicadas en 1641, en las cuales se propone fundar todo conocimiento en los principios y verdades básicos asequibles a la mente racional. Si despejara su mente de todas las ideas preconcebidas y de todo aquello aceptado sobre la autoridad, ¿podía estar seguro de algo? Sí, la reflexión pura al menos garantizaba que existía la mente reflexiva, es decir, él mismo. Garantizaba también un principio evidente: todo aquello que es evidente por sí mismo es por tanto verídico. Puesto que la «primera filosofía» incluía el conocimiento de la existencia de Dios, no se presumía conflicto alguno entre la ciencia y la religión. Pero, de cualquier modo, al remover el *imprimatur* de la razón de todas las autoridades tradicionales y otorgándoselo a todos y cada uno de los individuos reflexivos con una mente abierta, Descartes preparó el terreno para la ciencia laica, que habría de ser neutral en todas aquellas cuestiones de significado y valor.

Las ciencias «morales» y sociales no se configuraron seriamente hasta mediados del siglo XVIII. Pero cuando lo hicieron fue frente al trasfondo de un revolucionario pensamiento científico acerca de la naturaleza, crucial al modo en que aquéllas se han desarro-

llado. El naturalismo, en particular, es ineludible si tal como La Mettrie lo expresa en su libro, descriptivamente titulado, *L'Homme Machine* (1747):

El hombre no está hecho de una arcilla más preciosa: la naturaleza sólo ha utilizado una y la misma masa en la que sólo ha cambiado la levadura.

El espíritu queda captado en la memorable pregunta de Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795):

El único fundamento para creer en las ciencias naturales es la idea de que las leyes generales que dictan los fenómenos del universo son necesarias y constantes. ¿Por qué tendría que ser este principio menos verdadero en lo que respecta al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que a otras operaciones de la naturaleza? (1795, 10.^a etapa).

Sin embargo, tal como sugiere Bacon, las discusiones sobre el carácter de la razón y el método apropiado de la ciencia vienen de lejos. La que Bacon menciona se encuentra entre aquellas que parten de «los axiomas más generales», denominadas actualmente racionalistas, y aquellas que parten de «los sentidos y particularidades», hoy denominadas empíricas. El racionalismo no está ya muy en boga; no obstante, sigue siendo importante por intentar dar al razonamiento teórico la tarea de identificar las estructuras y leyes ocultas, como se pondrá de manifiesto en este capítulo. El empirismo ha corrido mejor suerte últimamente, y se examinará bajo el rótulo de ciencia positiva en el siguiente capítulo. Crucial para ambos capítulos son las vías que Bacon propone para investigar la verdad, puesto que ambas suponen que el conocimiento científico puede encontrar una base asentada e inamovible de verdades para construir sobre ellas. Ambas se hacen vulnerables si no existe tal base, pensamiento éste más reciente, de cuyas implicaciones se ocupará el capítulo 4.

La razón, en busca del orden oculto

La primera vía de Bacon «parte de los sentidos y los particulares» y va en busca de los «axiomas más generales». Esto podría pa-

recer espurio. ¿Por qué no comenzar por el sitio más obvio, por la percepción y la experiencia de las cosas particulares dadas por los sentidos? La respuesta de más alcance es que la primera vía se propone revelar secretos del orden natural que se hallan más allá de toda capacidad humana de observación. La revolución científica trajo consigo una nueva visión de la naturaleza, vista ahora como un sistema de masa en movimiento conducido por fuerzas mecánicas y gobernado por leyes eternas. Es cierto que Isaac Newton podía ver cómo caían las manzanas; sin embargo, no podía observar la fuerza de gravedad que pretendía identificar como causa de su caída. Descartes sostenía que el espacio concuerda con la geometría analítica, hoy llamada «cartesiana» en su honor. No obstante, negaba que conociéramos por experiencia sensorial que el espacio posee tales propiedades matemáticas. Antes al contrario, lo conocemos porque la intuición racional garantiza la verdad de algunos axiomas básicos y lo que éstos implican. Eso invita a una teoría del conocimiento en la que la mente no necesite depender únicamente de los sentidos, ya que no le sería posible captar las realidades del orden natural si así lo hiciera. Ésta sigue siendo una vía por la que alguien que crea en fuerzas y estructuras justifique su pretensión de conocerlas. Para ilustrarlo, comenzaremos por la nueva visión de la naturaleza en términos generales, antes de centrarnos en las fuerzas y estructuras sociales y psicológicas.

En una imagen muy común durante el siglo XVII, el mundo se asemeja a un reloj. Sabemos la hora observando la esfera y las manecillas, pero ello no nos proporciona el más mínimo atisbo sobre cómo funciona. Para descubrir por qué giran las manecillas del reloj es necesario abrir el envés del mismo y estudiar los resortes y ruedecillas que ahí se encuentran. Los resortes enganchan las fuerzas que conducen las ruedas, que, a su vez, conducen las manecillas. En esta analogía nuestros cinco sentidos se centran en la esfera del reloj, y la observación no puede hacer otra cosa que describir el movimiento de las manecillas. Los resortes y las ruedas se ocultan a los sentidos y será menester otra forma de conocimiento si queremos saber cómo funcionan.

Esta imagen aparece, entre otros sitios, en las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686), el delicioso libro que Bernard de Fontenelle (1657-1757) escribiera para introducir al lector general en aquellos apartados de la nueva astronomía que son «más probables, uniformes y divertidos». Escogió la astronomía, en parte porque era fuente de descubrimientos asombrosos, y en

parte porque se prestaba a las nuevas ideas matemáticas como la geometría analítica de Descartes, y así ilustraba la nueva filosofía. (El siglo XVII no hacía distinción alguna entre la filosofía y la ciencia.) De Fontenelle era un ferviente admirador de Descartes y en su libro se propone enseñar los méritos de las ideas cartesianas. Está escrito en forma de un diálogo mantenido durante cinco veladas entre un filósofo y una condesa que desea ilustrarse. Los pasajes citados a continuación están tomados de la «Primera noche», en la encantadora traducción de John Glanvill (1688).^{*} Dan comienzo con otra muy común analogía en su momento sobre la investigación científica, la de ocultarse entre bastidores en la ópera para descubrir cómo funcionan los efectos especiales.

El filósofo termina de comentar que «el auténtico filósofo no cree cuanto ve, sino que está siempre haciendo conjeturas sobre aquello que no ve, lo cual, pienso, no es una vida envidiable». Continúa:

En cuanto a esto, se me antoja pensar que la naturaleza se asemeja mucho a la ópera, donde, desde la posición en la que te encuentras, no divisas el escenario como realmente es, ya que éste está situado de tal manera que oculta todas las poleas y movimientos para que la representación resulte más grata. Ni tampoco te preocupas por saber cómo y de qué forma se efectúa el movimiento de las máquinas, aunque ciertamente en el foso hay un ingeniero que está pendiente de todo aquello que a ti no te toca, satisfecho con el movimiento y demostrándose a sí mismo de qué depende y cómo se consigue. Ese ingeniero, entonces, es cual el filósofo, aunque la dificultad sea mayor por parte del filósofo, puesto que la maquinaria del teatro no llega jamás a ser tan curiosa como la de la naturaleza, que ha dispuesto sus ruedas y muelles tan ocultos a la vista que nos ha llevado tal cantidad de tiempo intentar imaginar cómo se mueve el universo.

La comparación con la ópera era tópica, puesto que terminaba de construirse un nuevo teatro de la ópera en Versalles, famoso por el ingenio de sus bastidores. Eso suscita en el filósofo la imagen de los «sabios antiguos» sentados entre el público tratando de explicar el mecanismo de una escena en la que Faetone, de pie en un carro, asciende por el aire llevado por los vientos. Los sabios antiguos ofrecen varias explicaciones. Algunos dicen que lo eleva «una

^{*} La traducción al castellano procede de la traducción inglesa del original francés. (N. de la T.)

oculta virtud magnética», otros, que le dominaba «un amor secreto por las alturas del teatro», y un centenar de otras extravagantes quimeras. «Pero, entonces aparece Monsieur Descartes, acompañado de algunos de los modernos», y revela que Faetone asciende por medio de poleas ayudadas por un contrapeso oculto. Así pues, «quien desee comprender cómo es en realidad la naturaleza debe situarse detrás del escenario de la ópera».

—Percibo —dijo la condesa— que hoy la filosofía se ha convertido en algo muy mecánico.

—Tan mecánico —respondí yo— que temo muy pronto nos avergoncemos de ello; pretende que el mundo sea en grande lo que un reloj es en miniatura: muy regular y en exclusiva dependiente de la disposición exacta de las varias partes en movimiento. Pero, dígame, señora, se lo ruego, ¿no poseía usted antes una idea más sublime del universo? ¿No cree usted que entonces se le rendía más pleitesía de la que en verdad merece? La mayoría lo aprecia menos desde que pretenden conocerlo.

—Discrepo de su opinión —respondió ella—, yo lo valoro mucho más desde que he sabido que se asemeja a un reloj, y cuanto más sencillo y fácil parezca el orden de la naturaleza, más admirable ha de parecerme.

Estas conversaciones señalan una ruptura definitiva entre el antiguo esquema científico al que hacía referencia, por ejemplo, las «virtudes magnéticas», y el moderno, que «se ha convertido en algo muy mecánico». Una diferencia clave es que la «virtud» implica ideas de propósito, significado y función apropiada, lo que pertenece a la cosmología antigua en la cual todo contaba con un papel a desempeñar en el orden del cosmos. Tal era la combinación de enseñanzas aristotélicas y cristianas que la revolución científica estaba en proceso de destruir. Por consiguiente, convertirse en algo «muy mecánico» era prescindir de todo, salvo del orden causal, pero en cualquier caso de todo aquello relacionado con los propósitos de la ciencia, de modo que la explicación científica pudiera proyectarse enteramente en términos de las causas, efectos y leyes objetivas de la naturaleza que los conectaban entre sí. En particular, el nuevo método científico no requería una referencia directa a los designios de Dios para explicar cómo un estado del mundo natural conduce a otro.

Este cambio radical no se dio de golpe. El propio Descartes afirmaba que un ateo no podía ser un científico cabal, puesto que

el conocimiento científico dependía de la comprensión de la naturaleza como creación de un Dios que había decretado la suerte de orden que ésta exhibía. La imagen del reloj se coloca perfectamente entre lo viejo y lo nuevo. El movimiento de las manecillas es causado por el mecanismo oculto tras la esfera, y puede explicarse levantando su envés y observando las ruedas y resortes. Esto ciertamente es «muy mecánico». Pero la explicación sería curiosa si dejara de incluir el hecho de que el reloj está destinado a marcar la hora. La condesa encuentra el nuevo orden de la naturaleza «muy mecánico» porque muestra cuán refinadamente se ajusta la maquinaria de la naturaleza a su propósito. El reloj funciona mediante «causas eficientes» para con ello servir a su «causa final», el propósito para el cual lo construye el relojero. Esa dualidad apaciguaba la relación entre la nueva ciencia y la religión, y seguiría formando parte del pensamiento científico al menos por otro siglo más.

De todas formas, se había logrado la ruptura decisiva. Cuanto más detallada y completa sea la explicación del funcionamiento de una máquina, menos importa saber por qué existe. En un trabajo de relojería, cada estado perfecto es el efecto del estado anterior y la causa del siguiente, dadas las leyes causales de su operación, la cual puede formularse sin hacer mención de sus propósitos. Si la naturaleza es un perfecto trabajo de relojería, entonces funciona siempre de modo perfectamente predeterminado, y la ciencia puede dar por sabido que Dios la creó y la concluyó en el comienzo. Es como si Dios hubiese dicho, «declaro abierto el universo», y a partir de ahí lo hubiera dejado solo para que funcionara por sí mismo. Los interrogantes sobre el porqué de la existencia del mundo fueron paulatinamente separándose de los interrogantes sobre cómo funciona. Así hasta llegar al punto en el que los ateos dejaron de encontrarse en posición de desventaja en lo concerniente a la ciencia.

La primera vía de Bacon es, pues, la búsqueda de leyes universales que concuerdan con la necesidad. Es una visión fuertemente determinista, en la que la razón asume la tarea de reproducir el orden de las cosas en el que cada acontecimiento *debe* ocurrir tal como ocurre dada su causa y las inexorables leyes de la naturaleza. Perfila un nítido reto a la creencia en el libre albedrío humano. El propio Descartes quiso evitarlo tratando la mente o el alma cual sustancia inmateral separada del mundo material, y, por tanto, no gobernada por leyes naturales. El cuerpo humano se com-

porta mecánicamente; la mente se mantiene libre. Pero ese famoso dualismo de la mente y el cuerpo fue siempre precario. Aunque sea filosóficamente defendible, en cuanto se vuelcan sobre la naturaleza humana los métodos de la ciencia natural se ve amenazado. Si «el hombre no está hecho de una arcilla más preciosa» y la ciencia social debe guiarse por el principio de que «las leyes generales que dictan los fenómenos del universo son necesarias y constantes», el reto es inequívoco. Sin embargo, tal como se insinuaba en el capítulo anterior, es posible reconciliar la libertad y el determinismo. Por el momento, vamos a posponer el reto y profundizar en la idea de la ciencia vista como el descubrimiento de la estructura oculta entre bastidores que suscita el hecho de que «nuestro auténtico filósofo no se cree cuanto ve».

Apariencia y realidad

Cuando De Fontenelle decía que «la naturaleza [...] ha dispuesto sus ruedas y muelles tan ocultos a la vista» no quería significar sólo que necesitamos telescopios y microscopios para verlos. Con ello invocaba la antigua distinción entre apariencia y realidad. Todo cuanto nos digan los sentidos se clasifica como «fenómenos» (de la palabra griega «apariencia») y, en versión de Descartes, fenómenos que pertenecen a la mente del observador. Inversamente, «realidad» significa todo cuanto en el universo es causa de fenómenos. Así, cuando informamos que vemos una rosa roja, estamos informando de un efecto en nuestra conciencia producido por una particular longitud de onda de la luz (o, en la teoría opuesta, la combinación de corpúsculos). El efecto podría variar en observadores diferentes y podría ser muy distinto en animales. Descartes afirmaba que los objetos de la naturaleza poseen propiedades identificadas por la física matemática, propiedades, como son la forma, el número, la masa y el movimiento, mientras que los datos proporcionados por los sentidos poseen propiedades dependientes de la mente sabedora de ellos, como pueden ser el color o el aroma que se percibe de una rosa.

Que sea posible detallar coherentemente dicha distinción es una cuestión muy espinosa, pertinente para la filosofía de la percepción. Pero ésa es una forma corriente de hablar y conduce directamente a pensar en términos de dos mundos. Uno es «interior», mental y en cierta manera privado para quien lo percibe; el

otro es «exterior», físico e independiente de quien lo percibe. Descartes, desde luego, se expresa de esta forma y, sin lugar a dudas, considera la nueva ciencia de la óptica una fuente de descubrimientos sobre los procesos mediante los cuales los objetos de la naturaleza causan nuestras percepciones. La razón de que el auténtico filósofo no crea todo cuanto ve es que el auténtico filósofo considera los datos de la vista distintos a aquellos que los ocasionan. Ese dualismo de los dos mundos parecería ser muy útil en general para quien se propusiera hablar de las fuerzas y estructuras inobservables al modo en que lo hacen muchos científicos. El mundo, tal como se nos presenta, es el efecto de una distinta realidad, supuestamente armada como pretende la teoría.

No obstante, en todo esto se plantea una pega evidente tan pronto como nos preguntamos cómo conocer dichas estructuras y fuerzas inobservables. Si la observación fuera nuestra única manera de conocer el mundo, como sostienen los empiristas, la pega sería decisiva. Pero Descartes, al igual que muchos racionalistas que han asumido la primera vía de Bacon, sostiene que poseemos una segunda facultad que nos da acceso a la realidad negada a los sentidos. La denominó «intuición intelectual» y citó como preeminente ejemplo de su uso las matemáticas, especialmente la geometría. La geometría euclidiana se sostiene sobre cinco axiomas, de los cuales se derivan todos sus teoremas con la ayuda de la lógica. Según Descartes, el sistema que resulta de ella es un conjunto conectado de verdades sobre las propiedades del espacio, y sirve como un modelo del modo en que podemos conocer más sobre el funcionamiento del universo de lo que nunca llegaríamos a conocer por los sentidos.

En su *Discurso del método* (1637, parte II), Descartes avanza la ambiciosa pretensión siguiente:

Esas largas cadenas de razonamientos perfectamente simples y fáciles, mediante las cuales los geómetras suelen realizar las más difíciles demostraciones, me han llevado a imaginar que todo cuanto abarca el conocimiento humano forma una secuencia similar, y que, en tanto evitemos aceptar como verdad aquello que no lo es y mantengamos siempre el orden correcto para deducir una cosa de otra, no existirá nada tan remoto que en último término no pueda alcanzarse, o tan oculto que no pueda descubrirse.

No me resisto a añadir esta versión, más guasona, de De Fontenelle:

—Señora —le dije—, puesto que estamos de humor para mezclar las *folies* amorosas con nuestros más serios discursos, permítame decirle que en el amor y en las matemáticas la gente razona de manera semejante. Conceda poco a un amante, y por poco que conceda, al poco rato habrá de concederle más, mejor dicho, más y más, hasta terminar por ir muy lejos. De igual modo, conceda a un matemático el más mínimo principio, e inmediatamente inferirá de ello una consecuencia ante la cual usted asentirá mecánicamente; y de esa consecuencia irá a otra hasta que la conduzca tan lejos (deséelo usted o no) que tendrá mucha dificultad en no creerle.

Así pues, el método científico cartesiano dependía de la deducción lógica para ir desde los axiomas a los teoremas. Pero la deducción no podía asumir todo el proceso. Demostrar que se sigue un teorema no es demostrar que el teorema es verdadero, a no ser que se sepa ya de antemano que las premisas para la confirmación son verdaderas. Entonces, ¿cómo saber que los axiomas de Euclides, junto con los principios básicos de la lógica y las matemáticas, son en efecto verdaderos? Descartes sostenía que lo sabemos mediante la facultad mental de la intuición, que nos lleva a «ver» que los axiomas de la geometría euclidiana captan las propiedades esenciales del espacio. De igual manera, la intuición le hacía saber que él mismo era *res cogitans*, un ente que piensa, y avalaba la verdad de su célebre *cogito ergo sum*.

En algún otro lugar, Bacon describe a los racionalistas que toman su primera vía y tratan de hacer de las matemáticas el modelo para todo conocimiento, «hombres de dogmas», añadiendo que «parecen arañas que hilan de su propia sustancia el tejido de sus redes». El método, desde luego, parece sospechoso en varios aspectos. Tomemos la geometría euclidiana, cuyos axiomas Descartes creía definitivos. Desde entonces, Riemann y Lobachvsky ya han propuesto geometrías rivales con alternativas al quinto axioma de Euclides (el cual, sucintamente, afirma que las líneas paralelas no se encuentran jamás). Si son coherentes y, si como también se ha pretendido, el espacio concuerda con algunas de ellas, y no con la de Euclides, es a Descartes a quien ha engañado la «intuición». En términos más generales, allí donde existe más de un sistema internamente coherente, la coherencia deja de ser una garantía de cómo es el mundo. La sospecha recae al pronto sobre la propia idea de intuición, entendida como una facultad de la mente que arroja la luz de la razón sobre la realidad que subyace bajo las apariencias. Por tanto, parece que la primera vía de Bacon

ciertamente depende de dogmas que dan cabida a telarañas tejidas desde presupuestos subjetivos camuflados como intuiciones.

Los «axiomas medios»

Aun cuando la primera vía se encuentra actualmente en pleno desuso, nunca fue una nadería y aún sigue persiguiendo a la filosofía de la ciencia. No se trata de que, una vez adquiridos, sea difícil deshacerse de los fantasmas. La filosofía de la naturaleza continúa siendo «muy mecánica» e inclinada a creer en un oculto orden de inobservables que está más allá del alcance de nuestros cinco sentidos. En cuanto la ciencia intenta enfrentarse a los inobservables ha de ser capaz de justificar esas pretensiones. Si, estrictamente hablando, no es posible observar los electrones, las instituciones sociales o la mente inconsciente, entonces, ¿por qué creer las pretensiones de que existen? Si las explicaciones se presentan en términos de atracción magnética, de presiones de mercado o de procesos psíquicos, como la represión freudiana, ¿qué avala dichas pretensiones causales? La respuesta racionalista consistió en introducir los «axiomas medios» y sigue siendo instructiva, y no en último lugar en hacernos ver que es ocioso proponer una ontología y un método explicativo, a menos que uno toque también el problema del conocimiento de ellos resultante.

Descartes confiaba en que el método que llevara al «conocimiento primero» abarcaría toda la filosofía de la ciencia y conduciría a la única explicación integrada de un único e integrado orden natural. En *Los principios de la filosofía* (1644) afirma:

toda filosofía es como un árbol cuyas raíces son metafísicas, cuyo tronco es la física y cuyas ramas son las demás ciencias, que cabría reducir a las tres más importantes, o sea, la medicina, la mecánica y la moral.

Los axiomas medios son los nudos del árbol, los puntos de partida para las ciencias particulares y luego para las sub-ramas. Así, una vez establecida una sólida física matemática (el tronco), identificaremos las propiedades esenciales de la naturaleza humana que configuran la ciencia general de la «moral», para posteriormente subdividir la rama en teorías axiomáticas sobre la economía, la política y así sucesivamente. Todo el árbol consistirá en

teorías que concuerdan con el orden natural, teorías que sabemos son ciertas porque las hemos hecho derivar del conocimiento primero, evidente por sí mismo con la ayuda de los axiomas medios.

Éste es un material visionario y alarmantemente especulativo, salvo, quizás, en lo que respecta a la física matemática y a la mecánica. En ello, con el espíritu del siglo xvii, cabe fácilmente imaginar reales, pero inobservables, particulares, como pueden ser los electrones o las fuerzas, como es la gravedad, y hasta cabe suponer que la intuición teóricamente organizada aporte conocimiento sobre ellos. No obstante, en lo referente a las ciencias sociales, el enfoque es menos perspicaz. Consideremos la proporción en que la conducta económica está gobernada por las fuerzas del mercado y las leyes de la oferta y la demanda. Para plantearla científicamente, será menester una ontología básica, por ejemplo, las fuerzas y relaciones de producción a las que hace referencia el Prefacio de Marx, y una metodología que permita que las variables dependientes, por ejemplo, las tasas de beneficios, en condiciones particulares, se expliquen como efectos de las fuerzas y relaciones productivas. Cuando se nos pregunte cómo sabemos todo eso, uno expondrá una teoría económica que explique los estados de la economía y añadirá que ésta se sostiene sobre axiomas medios verdaderos, que introducen conceptos económicos básicos. Cuando se nos pregunte cómo se sabe que los axiomas medios son verdaderos, uno responderá o bien que son evidentes por sí mismos, o que, aun siendo axiomas de la teoría económica, pueden ir derivándose como teoremas de axiomas más generales a lo largo del árbol.

Plantado tan rudamente, esto suena hartamente dogmático. Ello, sin duda, es en parte debido a que ni siquiera apunte a la complejidad y refinamiento logrados por las teorías económicas marxistas. Es engañoso también si con ello se sugiere que el racionalismo favorece a las teorías marxistas sobre otras. Pues también puede entenderse la teoría microeconómica neoclásica como una teoría axiomática empeñada en captar la esencia de la conducta económica, definiéndola como una elección racional egoísta de los individuos, para luego continuar derivando de ella toda una cosecha de teoremas. Además, en algunas versiones, los teoremas pretenden extenderse a la macroeconomía, prometiendo con ello una teoría general lo suficientemente ambiciosa como para ser del agrado de cualquier racionalista. No obstante, pese a lo refinado que sea el análisis, los críticos probablemente seguirán siendo reacios a la idea de trascender los límites de la observación por

medio de la reflexión teórica y posteriormente pretender que dicha reflexión conlleve el conocimiento de la realidad. En efecto, el mismo hecho de que sea posible otorgar igual tratamiento axiomático a disparejas teorías económicas parece excluir la pretensión de conocimiento en nombre de una descartando la otra. Efectivamente, aquellos teóricos que afirman la verdad de su teoría preferida sobre la base de su coherencia recuerdan mucho a las arañas que hilan sus redes de su propia sustancia.

Necesidad

No obstante, el racionalismo ofrece una solución para algunos complicados rompecabezas sobre la necesidad, una solución que al menos sirve para mostrar por qué es problemática la necesidad. Exactamente, ¿por qué necesita la teoría económica, o cualquier otra ciencia, una teoría? ¿Por qué no contentarse con observar el mundo y generalizar lo observado? El racionalismo aporta dos respuestas, ambas vinculadas a la idea de que, en términos de un antiguo apotegma, «los sentidos no revelan las necesidades».

Una es que la teoría es necesaria porque la ciencia va en busca de las causas, mientras que la observación no puede ir más allá de las meras correlaciones. Cuando una bomba explota, lo hace porque repentinamente descarga la energía encerrada en ella debido al desequilibrio de un conjunto de fuerzas. Cuando los precios suben, responden a la presión de las fuerzas del mercado gobernado por las leyes de la oferta y la demanda. Explicar un acontecimiento es identificar su causa, situándolo, por tanto, en el seno de una serie de acontecimientos en los que cada uno de ellos da pie al siguiente. La serie no es una simple secuencia entrelazada por la fuerza de los particulares involucrados para producir el siguiente estado de conformidad con las leyes de la naturaleza. Pensar causalmente es pensar en términos de sólidos particulares y de leyes perentorias. La condesa pensaba en ambas cosas al comentar que «la filosofía se ha convertido en algo muy mecánico» y que el universo «se asemeja a un reloj».

Las causas, pues, se adscriben a alguna clase de necesidad. Si el enramado se rompe, debe caer la artesa; cuando los precios suben y otras cosas siguen igual, *debe* caer la demanda. Cuando la ciencia se convierte en algo «muy mecánico», estos *debe* no son ociosos. Sólo observamos que la artesa cae, pero explicamos el

caso mostrando por qué *debería* hacerlo. Si los sentidos no revelan las necesidades, ¿qué las revela? En esto los científicos del siglo XVII parecen haber cometido un error. Estaban tan sumamente deslumbrados por las luminosas cualidades de la matemática que la tomaban por modelo para todo conocimiento científico con el mismo espíritu del comentario de Descartes respecto a «esas largas cadenas de razonamientos perfectamente simples y fáciles». Las verdades matemáticas poseen la interesante característica de que no es que *sean* ciertas, sino que *no sería posible* que fueran falsas. Una prueba matemática demuestra que un conjunto de axiomas (A) implica un teorema (T), en el sentido de que produce un aserto, que se resumiría en:

Necesidad ($A \rightarrow T$)

Si se acepta que los axiomas son necesariamente ciertos, algo que sabemos por la intuición, la prueba demuestra que T es también necesariamente cierto. Puesto que la intuición y la prueba son métodos para descubrir que T es cierto, en vez de conferirle la verdad a T, la teoría nos aportará el conocimiento de las necesidades.

La otra razón por la que precisamos la teoría dimana de esta visión de la lógica y la matemática como un viaje de descubrimiento a través de la eterna órbita de números y relaciones. Los hechos sobre los números son hechos objetivos y necesarios de un universo que, al menos en estos aspectos, no podría ser de otra manera. Las verdades de las matemáticas son, haciéndome eco de una frase del siglo XVII, «verdades en todos los mundos posibles». Sería posible que los cerdos volaran, pero los triángulos cuyos lados están en proporciones de 3:4:5 *deben* encontrarse en ángulo recto. Puesto que en la visión de Descartes la geometría revela las propiedades esenciales del espacio, proporciona un modelo ideal para identificar los modos por los que el mundo debe ser como es. Igualmente, si es cierto que los cuerpos se atraen mutuamente en proporción inversa al cuadrado de su distancia, entonces también esto ha de ser necesariamente cierto, y las explicaciones que aludan a este hecho podrán demostrar por qué deben ocurrir las colisiones a las velocidades en ellas envueltas.

Por consiguiente, tomadas conjuntamente, las dos respuestas identifican la enigmática necesidad que enlaza las conexiones causales con las luminosas necesidades de la lógica y la matemática. Esto, desde luego, parece ser un error. Hoy en día los filósofos no

equiparan la fuerza de una bala disparada por la fuerza de la explosión de la pólvora con la «fuerza» de la deducción matemática que impida arribar a una conclusión que no sea acertada. Si existe una necesidad real en las fuerzas y mecanismos causales, ello requiere una clase de elucidación diferente. En general, las necesidades del pensamiento, de las ideas y del lenguaje (*de dicto*) no deben confundirse con las de las propiedades naturales, de las fuerzas y de los procesos (*de re*).

Esto parece bastante sensato, y no elaboraré aquí los argumentos racionalistas que lo niegan. Pero al distinguir la necesidad *de dicto* de la necesidad *de re* se nos plantean enigmas respecto a ambas. Las ciencias sociales son ricas en teorías puras que se asemejan a la matemática porque parten de axiomas o postulados, deduciendo de ellos teoremas. Los ejemplos más elaborados se hallan en la teoría económica, pero también abundan en otras, por ejemplo, las coaliciones en la ciencia política, el poder en la sociología, el parentesco en la antropología, o la transformación gramatical en la lingüística. La utilización de la estadística implica teorías abstractas altamente estructuradas, que también conllevan deducciones lógicas. Es preciso tener muy claro el propósito de esas actividades teóricas. Quizás sólo sirvan para organizar el material empírico, algo que se sugerirá en el capítulo siguiente. Pero aun así, permanece el interrogante sobre qué es lo que avala las relaciones lógicas que involucran. El racionalismo sostiene que existen inmutables leyes del pensamiento cuya necesidad no es posible probar puesto que toda prueba ya las presupone. Si existen tales leyes, no nos preocuparán directamente hasta llegar al capítulo sobre la racionalidad y el relativismo, pero entretanto vale la pena ponderarlas.

Mientras tanto las teorías abstractas sobre, por ejemplo, la elección racional, el poder o el lenguaje parecen como si trataran de ofrecer una explicación definitiva, si bien abstracta, de su materia. Así las consideraría el racionalismo. Es manifiestamente discutible la afirmación de que el propósito de una teoría de, pongamos por caso, el poder, es aislar la esencia del poder, definiendo el concepto de poder de tal manera que capte dicha esencia. Por otro lado, si ese no es el propósito, entonces, ¿cuál es?

La necesidad *de re* no es menos enigmática. ¿En qué sentido, si en alguno, *ha de* caer la artesa cuando se rompe la rama? La pregunta insinúa una obvia diferencia con el Prefacio de Marx. Su filosofía resulta, como diría la condesa, «muy mecánica», por estar redactada en un lenguaje de fuerzas y mecanismos ocultos. Aun si

pensamos entender en ella la idea de causación y la imaginada relación entre las causas y sus efectos, persiste un palpable problema epistemológico respecto a cómo saber que la realidad es un sistema de fuerzas, oculto a los modos cotidianos de conocer por medio de la experiencia. Si rechazamos la ecuación racionalista entre la necesidad lógica y la necesidad causal, pero queremos seguir siendo realistas en lo concerniente a las estructuras y fuerzas sociales, precisaremos una explicación adecuada sobre la causación. Esto resultará más difícil en el capítulo siguiente, una vez el empirismo haya afilado las objeciones que plantean dichos inobservables.

Conclusión

La «primera vía» de Bacon sigue siendo tan influyente como instructiva. Aún no ha desaparecido la idea que se tenía de la naturaleza en el siglo XVII de un sistema integrado, un completo orden causal, velado para los sentidos. Como tampoco la esperanza en un sistema unificado de conocimiento científico. No obstante, ambas se han hecho más remotas y especulativas con el avance de la ciencia, por razones que nos servirán para resumir el capítulo.

La *ontología* racionalista de las «ruedas y los resortes», de las estructuras y las fuerzas que operan mediante la necesidad se ha hecho mucho más metafórica. El progreso pone de relieve tanto nuevas áreas de ignorancia como de conocimiento. Los científicos de hoy cuentan con inventarios diferentes, más especulativos acerca de la armazón que, en último término, conforma el universo. No es posible conducir, por ejemplo, la investigación sobre el genoma humano según las categorías del siglo XVII. Tampoco existe ya la antigua confianza en un completo determinismo causal que sostenga todo el integrado del orden natural. Por otro lado, puesto que Descartes hundió las raíces de ese árbol en la metafísica, y nosotros no estamos directamente interesados en la ontología de la ciencia natural, bastará con las metáforas. El punto relevante es que el racionalismo ha dado a la ciencia humana una clara invitación a la búsqueda de estructuras y fuerzas ocultas, y, ya sean éstas psicológicas o sociales, terminarán por ser los determinantes de la conducta humana. La aceptación de las metáforas de una filosofía que «hoy se ha convertido en algo muy mecánico», como dice la condesa, ejerce fuertes efectos sobre la idea de la explicación en la ciencia social, como veremos en el capítulo 5.

La *metodología* racionalista estaba dispuesta a asimilar la «necesidad» con que una causa genera su efecto, con la «necesidad» por la que se distingue una ley causal de una correlación, y luego asimilar ambas a la «necesidad» propia de las verdades de la lógica y de las matemáticas. Esto simplemente plantea más interrogantes de los que intenta responder. He aquí dos que es preciso abordar si queremos lograr una visión coherente de la tarea que resulta adecuada para la teoría en la ciencia social. El primero: las teorías incluyen «largas cadenas de razonamientos perfectamente fáciles y simples» como aquellos «por medio de los cuales los geómetras suelen realizar las más difíciles de sus demostraciones». Entonces, ¿es una de sus tareas el establecer las verdades teóricas que son necesariamente ciertas respecto a un ámbito definido por los «axiomas medios»? Si no lo es, ¿cuál es el propósito al que legítimamente sirven las abstracciones teóricas? Segundo: si existen «necesidades naturales» y éstas son *de re*, en vez de *dicto*, ¿qué noción de la causación deberíamos preferir?

Las ambiciones racionalistas se vieron muy apoyadas por la distinción entre apariencia y realidad, que relegaba la experiencia de los sentidos a un efecto de causas externas. Ello permitió que, en la búsqueda del orden de la naturaleza, la teoría, certificada por la «intuición», superara a la observación. Aun tomando con cautela dicha distinción, no podemos eludir los interrogantes que plantea en la relación entre teoría y experiencia. Una respuesta decorosa sería decir que, en efecto, la observación siempre rebasa a la teoría, pero, como se pondrá de manifiesto en los dos capítulos siguientes, la verdad no es tan decorosa.

Epistemológicamente, se ha planteado un manifiesto problema del conocimiento. ¿En verdad poseemos la facultad de una razón reflexiva que nos permite conocer aquello que jamás podríamos conocer a través de los sentidos? Si no la poseemos, necesitaremos otra vía para justificar algunas de las pretensiones de conocimiento que se extienden más allá del alcance inmediato de los sentidos hacia aquello que no ha sido observado, y quizás hacia aquello que es inobservable. Un problema epistemológico todavía más serio se plantea si rechazamos también el supuesto racionalista de que la ciencia arroja la luz de la razón sobre un mundo que existe independientemente de la exploración humana. La imagen resulta difícil de resistir, y no sólo porque hace del mundo exterior la prueba para saber si contamos con los conceptos, teorías e hipótesis correctas. Pero ello presupone asumir el punto de vista del ingeniero

entre bastidores a quien le es posible «divisar el escenario como realmente es». Lo que seguiría, si tal punto de vista fuera insostenible, se considerará en el capítulo 4.

Por último, merece la pena resaltar algunos indicios de que una filosofía de la ciencia engranada con la ciencia natural podría causar un peculiar problema a la ciencia social. Una advertencia fue ya dada por la afirmación de Descartes de que la libertad humana no está sujeta a las leyes de la naturaleza. Pero, en ese caso, la psicología y otras ciencias humanas parecerían de partida imposibles, o seguras de destruir cualquier ilusión que albergáramos sobre el libre albedrío y la responsabilidad. Si nos descolgamos de este dilema, aún hay que reconsiderar la insistencia de Descartes sobre aquello de que «no existe nada más fácil para mí que conocer mi propia mente» (párrafo con que concluye la Segunda meditación). Una de las implicaciones de su *cogito* es que el conocimiento de sí mismo es el fundamento seguro para cualquier otro conocimiento. Si aceptamos por el momento que en realidad existe o puede existir un fundamento seguro, la ciencia social podría verse especialmente tentada a un conocimiento de sí misma que desde dentro arrojar luz sobre la acción. Pero no podría permitir que todos los actores fueran siempre la mayor autoridad sobre sí mismos y sus acciones. Sin embargo, al considerar la diferencia entre la comprensión y la explicación, se impondrá un obstinado elemento de autorreflexión.

Pero aún no estamos listos para cuestionar la afirmación del naturalismo según la cual «la naturaleza sólo ha utilizado una y la misma masa» y basta un único método científico. Para comenzar a adentrarnos en la segunda vía de Bacon, traigo aquí una cuestión pertinente a toda la ciencia. Procede de *A System of Logic*, de J. S. Mill, y parecería una cuestión hartamente racionalista si no fuera por que sus «uniformidades» no indican necesidades ocultas:

¿Cuáles son los mínimos y más simples presupuestos que, en caso de estar avalados, de ellos resultara el completo orden existente de la naturaleza?... ¿Cuáles son las mínimas proposiciones generales a partir de las cuales puedan inferirse definitivamente todas las uniformidades existentes en el universo?

En busca de una respuesta, volvámonos hacia los sentidos y los particulares.

CAPÍTULO 3

LA CIENCIA POSITIVA: LA VÍA EMPIRISTA

La primera vía consignada por Bacon para descubrir la verdad desdeñaba la experiencia de los sentidos y partía desde «axiomas más generales». Esto podría parecer una perversión desde el comienzo, y desde luego nos ha llevado a ciertas dificultades. La segunda vía nos hace guiños, atrayéndonos. Parte de «los sentidos y los particulares, se erige mediante un ascenso paulatino y constante, y termina por llevar a los axiomas más generales». Bacon la consideraba «la verdadera vía que, sin embargo, todavía no se ha ensayado». Desde entonces ha sido hartamente ensayada, especialmente bajo el rótulo de ciencia positiva, y el objetivo de este capítulo es dilucidar si, en efecto, es la verdadera vía.

Para mostrar adónde queremos llegar, adelanto un ejemplo de la suerte de explicación que se halla a lo largo de ella. Procede de un libro de texto sobre el método científico, publicado en 1970 por A. Przeworski y H. Teune y destinado a los sociólogos. La mayor parte del libro lo constituye una guía técnica para el uso de modelos e inferencias estadísticas; pero los autores útilmente destilan la esencia de su idea de la explicación en una ilustrativa pregunta y respuesta (1970, pp. 18-20 y 74-76). La pregunta es la siguiente: ¿por qué razón monsieur Rouget, de 24 años de edad, pelo rubio, ojos pardos, obrero de una gran fábrica, vota comunista? La respuesta laxa es que «para explicar el voto de monsieur Rouget es preciso depender de enunciados probabilísticos generales, relevantes para la conducta electoral y contrastados con varios conjuntos de evidencia empírica». Cuando se han colectado debidamente dichos enunciados, se llega a una explicación más o menos como ésta:

1) Monsieur Rouget es un joven obrero empleado en una gran fábrica, dentro de un sistema social en el que la Iglesia desempeña un papel importante, y

2) los obreros jóvenes de las grandes fábricas votan a la izquierda con una probabilidad del 0,60 al 0,70, y en aquellos sistemas en los que el papel de la Iglesia es fuerte, los hombres votan a la izquierda más que las mujeres; por consiguiente, es altamente probable (probabilidad del 0,80) que

3) monsieur Rouget vote a un partido de izquierda.

En este estilo de explicación, el objetivo es asignar lo particular, monsieur Rouget, a varios grupos de los cuales se conoce una frecuencia, y luego combinar las frecuencias de modo que se llegue a una probabilidad global lo suficientemente elevada para que resulte predictiva. La técnica estadística requerida podría ser sumamente compleja, pero la estrategia es muy simple: mostrar por qué monsieur Rouget es predecible. Si la estrategia es competente, simplemente elude las dificultades de la primera vía de Bacon y ofrece una forma de explicación tan nítida y económica como cabría desear.

Este capítulo comenzará con un breve apunte sobre el positivismo para así ahorrarnos cualquier confusión más adelante, y a continuación se explorará la idea del «ascenso paulatino y constante» desde los sentidos y particulares hasta los axiomas más generales. Los pasos a seguir son: introducir un empirismo básico fundado en las observaciones y las generalizaciones inductivas; eliminar cualquier forma de necesidad del mundo-real en la relación causa/efecto; presentar una sólida idea de la economía positiva, con la ayuda de Milton Friedman; y esbozar una muy clara distinción entre los enunciados empíricos y los teóricos, de modo que estos últimos queden firmemente subordinados a los primeros. Luego, preguntaremos cuán convincente es confiar tan plenamente la tarea a la probabilidad y la predicción, como se hace en el caso de monsieur Rouget.

El positivismo

Positivismo es un término que cuenta con muchos usos en la ciencia social y la filosofía. En su extremo más laxo abarca cualquier enfoque que aplique el método científico a los asuntos

humanos, concebidos como parte de un orden natural abierto a la investigación objetiva. Ello permite situar a Comte, Durkheim, Weber y Marx entre los positivistas, y no es infrecuente verlos agrupados bajo esa etiqueta general. Supongo que comparten un naturalismo global, pero presentan un extraño maridaje cuando se repara en las diferencias que los separan.

La «filosofía positivista» de Comte resultaba demasiado restrictiva para los otros. El naturalismo de Weber se escondía tras una metodología que otorgaba un lugar vital a los significados subjetivos de los actores, y el mismo Weber hacía alarde del escepticismo propio del empirista respecto a las estructuras sociales como entidades reales con capacidad causal. Durkheim, al instarnos a tratar los hechos sociales como si de cosas se tratase, no mostraba tales inhibiciones; Marx veía la historia como un proceso dialéctico que funcionaba a través de la lucha de clases. Sugerir un «ismo» que agrupe diferencias tan profundas como éstas es sembrar la confusión.

En el extremo más estricto, he hallado usos de «positivismo», especialmente en relaciones internacionales, que implican un conductismo tan feroz que rechaza por completo los datos psicológicos y los métodos cualitativos. Tal uso existe, pero ya que es tan especializado, sugiero considerarlo un uso tendencioso derivado de la discutible opinión de que, puesto que sólo la conducta es observable, la ciencia debería autolimitarse en consecuencia.

Un término más amplio, aunque bastante definitivo para resultar interesante, es el de «ciencia positiva». Como veremos más adelante, armoniza con el empirismo en cuanto a la idea de un conocimiento científico sostenido por la observación, un conocimiento cuyo momento de la verdad se presenta al comprobar las hipótesis frente a los hechos del mundo. Rechaza el racionalismo del capítulo anterior, aunque sigue siendo naturalista. Pese a que el énfasis en la observación hace que el requisito de Durkheim de tratar los hechos como cosas resulte sospechoso, no descarta categóricamente los hechos sociales. Ni tampoco anula la observación psicológica de los estados mentales de los que en el capítulo 1 encontramos que depende Mill. No obstante, quienes abogan por la ciencia positiva suelen ser más individualistas que holistas, e inclinados a distinguir entre datos «duros» (cuantitativos) y «blandos» (cualitativos), por razones que aflorarán luego.

Los filósofos de las ciencias naturales piensan que el positivismo es la filosofía de la ciencia positiva. Pero los filósofos en gene-

ral lo utilizan como una abreviatura del positivismo lógico, la fe-
roz versión del empirismo que surgió en los años treinta del Cí-
culo de Viena y que por algún tiempo arrasó casi con todo. La idea
directriz del positivismo lógico era que, puesto que las pretensio-
nes de conocimiento del mundo sólo pueden ser justificadas por la
experiencia, no tenemos nunca derecho a afirmar la existencia de
algo que se halla fuera de toda posible experiencia. Nunca puede
considerarse probable, ni mucho menos cierta, la existencia de,
por ejemplo, estructuras inobservables, fuerzas e instintos, ni tam-
poco de procesos dialécticos. De hecho, ni siquiera sería posible
hacerlo, ya que carece de sentido hablar de ello, excepto como un
modo de abreviar las regularidades observadas mediante la expe-
riencia. El conocimiento se fundamenta en observaciones particu-
lares y sólo es extensible a creencias generales en la medida en que
éstas puedan ser confirmadas por la experiencia. Se montó un am-
bicioso proyecto para mostrar cómo todas las ramas de la ciencia
progresarían más rápidamente si lograran desembarazarse de los
bártulos no experimentables. Para conseguirlo, se prendió una tre-
pidante hoguera destinada a consumir en ella la ética, la estética,
la teología y la metafísica tradicionales, puesto que también éstas
plantean pretensiones imposibles de confirmar a través de la ex-
periencia.

A continuación nos centraremos en la idea de la ciencia posi-
tiva y el modo de empirismo que mejor la explica.

«Un ascenso paulatino y constante»

Tras este preámbulo, monsieur Rouget nos vendrá de perillas
para introducir la idea básica de la explicación científica en la se-
gunda vía de Bacon, y como advertencia respecto a las dudas que
se plantearán. ¿Por qué vota comunista? El quid de la respuesta
sugerida es que pertenece a un grupo, el 80 por ciento de cuyos
miembros votan a la izquierda. Eso parecería no explicar nada.
¿Por qué votan a la izquierda los obreros jóvenes pertenecientes a
sistemas en los que la Iglesia es fuerte? ¿Cómo se ha insertado la
Iglesia en la explicación, y por qué se ha omitido el pelo rubio y
los ojos pardos de monsieur Rouget? ¿Qué mecanismo social per-
mite que dicho grupo sea grupo y lo empuje a la izquierda? ¿Qué
significa votar a la izquierda para monsieur Rouget y los demás, y
qué significa en el seno de una sociedad con una Iglesia fuerte? A

medida que proliferan los interrogantes, va quedando claro que
ninguna respuesta va más allá de un banco de estadísticas desde el
cual el voto de monsieur Rouget resulta predecible con un 0,80 de
probabilidad. No obstante, cabría muy bien alegar que predecir no
es explicar.

Esas dudas parecen formidables, pero a continuación presenta-
ré un caso en el que se las considera absolutamente fuera de lugar,
dado que la predicción y la explicación son el haz y el envés de la
misma moneda con que cuenta, o podría contar, la ciencia. Reto-
memos la pregunta original: ¿por qué razón monsieur Rouget, de
24 años de edad, pelo rubio, ojos pardos, obrero de una gran fá-
brica, vota comunista? La respuesta no menciona para nada el
pelo ni los ojos, pero conserva la edad, el género y la ocupación, y
añade una referencia al papel de la Iglesia. No existe ninguna ra-
zón *a priori* por la que su juventud debería importar y no así su
pelo rubio. De hecho en algunos sistemas sociales, como el Tercer
Reich, el pelo rubio supondría una variable relevante. Es simple-
mente un hecho empírico que las correlaciones entre edad y voto
son estadísticamente significativas. También es un hecho empírico
que las probabilidades se elevan dados algunos conjuntos de va-
riables: edad y género juntos; y no por otros: juntos edad y color
de ojos. Sucede que también la influencia de la Iglesia es signifi-
cativa, pero podría no serlo. Si uno se preguntara por qué el in-
vestigador debería pensar en la Iglesia, a menos que de antemano
resultase sensato hacerlo en vista de su potencial importancia, es-
taríamos de acuerdo en que los investigadores no llegan con la
mente en blanco, sino que toda idea que traen consigo la han
aprendido de la experiencia, o del trabajo de otros guiados por la
experiencia. ¿Cómo, si no, conocer el mundo?

Una teoría complementaria del conocimiento, fundada exclusi-
vamente en los sentidos y los particulares podría rezar así: la cien-
cia consiste en un cuerpo de creencias, algunas de las cuales
sabemos que son ciertas, y respecto a otras, dado lo que sabemos,
tenemos racionalmente el derecho a asumir que lo son. Las creen-
cias básicas son aquellas que avala la percepción, que es nuestra
única fuente de conocimiento directo del mundo y, por consi-
guiente, nuestra única garantía para las afirmaciones básicas al
respecto. La mente registra a través de la percepción los datos que
aportan los sentidos y así logra conocer los «particulares» de obje-
tos individuales presentes aquí y ahora, cualesquiera propiedades
y relaciones se observe que posean. Ésos son los hechos brutos de

la experiencia, los rasgos del mundo que conocemos sin interpretación. Es cierto que hasta en esto hay ambigüedad, ya que «experiencia» a veces se refiere a experimentar y a veces a lo que es experimentado, lo que a su vez se considera a veces algo privativo de la conciencia, y a veces a algo que pertenece a la urdimbre del mundo. Pero, de cualquier modo, el conocimiento empieza por los sentidos y los particulares.

Así construida, la percepción nos facilita el fundamento para el conocimiento del mundo, pero es un fundamento estrecho. De vez en cuando nos muestra los particulares, pero no nos dice directamente nada de lo que eran, o serán, o, incluso, de lo que ahora existe inadvertido; ni tampoco nos dice cuál es el caso universalmente o, aún menos, cuál necesariamente. «Los sentidos no llegan a ninguna conclusión universal» reza un viejo refrán; «los sentidos no revelan las necesidades», reza otro. Sin embargo, aun si pudiéramos prescindir de las «necesidades», sin conclusiones universales no llegaríamos muy lejos. Así pues, es preciso complementar la percepción con un principio que justifique las nuevas inferencias. El principio empírico tradicional es el de la inducción. Permite inferir que aquello encontrado cierto para cosas conocidas hasta el momento vale también en otros casos en que se dan idénticas condiciones. En general, si todos los cuervos conocidos son negros, entonces todos los cuervos son negros. Dada tal licencia para generalizar, es posible esbozar más sobre el mundo de lo que ya ha sido experimentado.

No obstante, el principio de inducción requiere un planteamiento más cuidadoso. Ello se debe en parte a que se inserta en una enorme discusión técnica, que eludiré. Pero también lo es porque lo necesitamos para suscribir los presupuestos de probabilidad. Así pues, permítasenos enunciar el caso siguiente como un principio de inferencia que parte de cosas conocidas hacia una probabilidad, tal como sucediera en el caso de monsieur Rouget. En términos aproximados, si el X por ciento de los obreros de la muestra vota comunista, entonces existe un X por ciento de probabilidad de que un obrero cualquiera vote comunista. Esquemáticamente:

Si $X\%$ de A s conocidos posee la propiedad B , entonces la probabilidad de que, en idénticas condiciones, otro A cualquiera posea la propiedad B es de un $X\%$.

¿Cómo saber que el principio de inducción (en ésta o cualquier otra versión) es verdadero? La pregunta revela el célebre «enigma de la inducción». Hay que presumir que no lo sabemos por una observación previa, puesto que pretende abarcar más que la observación previa. Pero tampoco podemos ir más allá de la observación previa sin asumir que es cierto. Este tremendo escollo amenaza con poner fin al ascenso paulatino y constante casi antes de empezar. Pero, puesto que eso echaría a perder esta historia, dejaré el enigma de la inducción para otro día. Para emprender el ascenso precisamos algo más que la percepción, y el principio que termino de enunciar nos vendrá muy bien, ya que prolonga la vía del modo requerido. La percepción nos proporciona el punto de partida para la segunda vía de Bacon, y la inducción nos permite un ascenso paulatino y constante, puesto que cualquier etapa generalizadora puede ser confirmada por la experiencia.

Si bien una versión del empirismo con tan sublime simplicidad ya ha pasado de moda, aún presenta un valiente reto para quien pretenda conocer mejor lo que éste permite. El punto de partida plausible es que el mundo existe independientemente de nosotros; que la percepción aporta conocimiento sobre algunos rasgos particulares de su equipamiento, y que *a priori* (por ejemplo, independientemente de la experiencia) no hay ninguna otra manera de conocer cuánto más contiene. Para extender el conocimiento a partes más distantes en el tiempo y el espacio necesitamos un principio como el de la inducción. Cualquier principio de esta índole requiere continuar fiel al punto de partida. Debe decirnos lo que (probablemente) hemos experimentado en otros tiempos y espacios, dada la experiencia que poseemos. Pero no podrá introducir en la ciencia nada que se halle más allá de toda posible experiencia. En consecuencia su forma general se reduce a que acontecimientos o experiencias similares ocurren en relaciones similares en similares condiciones. Entonces, ¿por qué pedir más?

No obstante, la mayoría de nosotros ciertamente pedimos más. Los racionalistas del capítulo anterior pedían una ontología de fuerzas y estructuras, y una «facultad racional» que las detectara esbozando *a priori* teorías formales. El conocimiento teórico involucra necesidades que superan el alcance de los sentidos y que son ciertas «en todos los mundos posibles». Se fundamenta en la lógica y en las matemáticas y se extiende a través de otros sistemas formales. Aun si rechazamos esa visión del conocimiento teórico, por tratarse de necesidades *de dicto* que revelarían necesidades *de*

re, es posible que todavía queramos tomar en serio las verdades teóricas. Todavía sería posible sostener que, por ejemplo, expresan necesidades de pensamiento, y, asumiéndolas como tales, recomenzar esta historia desde un punto diferente, a menos que lo que sigue a continuación nos haga desistir.

Tampoco el ataque al racionalismo exime de todas las «necesidades» del mundo. Es posible distinguir entre necesidades formales o lógicas, conocidas *a priori*, y necesidades físicas y naturales, conocidas de alguna otra forma, sin abandonar las segundas. Contamos con todo un vocabulario causal erigido sobre una firme diferencia entre las conexiones reales y las meras correlaciones. Hablamos de causas que obligan a resultados, de fuerzas que tiran y empujan, y del funcionamiento de un mundo que es, en frase de la condesa, «muy mecánico». Sea lo que sea lo que involucre, supera lo que los sentidos y la inducción nos permitirían conocer.

Además, a menos que queramos olvidarlo, la meta de la Ilustración fue el conocimiento moral. En la obra antes citada, Condorcet afirma que, «la verdad, la virtud y la felicidad están concatenadas en una cadena indisoluble» (1795, 10.^a etapa). Si la ciencia, y en particular la ciencia social, puede decirnos cómo deberíamos vivir, lo discutiremos en un capítulo posterior. Pero aunque la ciencia resultase neutral respecto a la ética, o incluso destructiva respecto a cualesquiera pretensiones de objetividad moral, aún sería posible conservar la esperanza. El discurso del naturalismo ha demostrado ser sumamente resistente, pese a las olas de escepticismo sobre el conocimiento moral. Mucha gente se arroga derechos, no creados por decreto humano, que existen incluso allí donde son irreconocibles o inalienables. Una teoría del conocimiento que parta de los sentidos y avance por la inducción parecería carecer de avales para esa clase de pensamiento moral.

Hume y la causación

Es posible que queramos algo más de lo que permiten la percepción y la inducción, pero ¿podemos tenerlo y, necesitamos tenerlo? En su paulatino y constante ascenso, la segunda vía de Bacon no permite espacio para el exceso de equipaje. Sospecho que el obstáculo más importante que se perfila en la actualidad es el del presupuesto, profundamente arraigado, de que las conexiones causales no son meras correlaciones, sino que involucran leyes

causales, poderes y fuerzas, y, en consecuencia, cierta clase de necesidad natural. ¿Es posible eludirla dependiendo de un modesto principio inductivo por el cual las secuencias similares ocurren en condiciones similares?

Esta cuestión fue crítica en el siglo XVIII mientras se configuraba un esmerado empirismo sistemático y se empeñaban en expulsar del conocimiento cualquier elemento no empírico. Recibió la brillante respuesta de David Hume (1711-1776) autor de, entre otras obras, el *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739) y la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748). Puesto que su respuesta sigue siendo tan incomparable como clásica, vamos a detenernos un momento en ella para disfrutarla.

Hume escribió el *Tratado* como fundamento para un «completo sistema de la ciencia». Es evidente, comentaba en su Introducción, que en mayor o menor grado todas las ciencias están relacionadas con la naturaleza humana. «Hasta la matemática, la filosofía natural y la religión natural dependen en alguna medida de la ciencia del HOMBRE, pues descansan en el conocimiento de los hombres y son juzgadas por las capacidades y facultades de éstos.» La idea de Hume era intentar una ciencia de las capacidades y facultades humanas, un estudio científico de la razón y la pasión humana basado en el estudio empírico de «la lógica, la moral, la crítica y la política». Esa «ciencia del HOMBRE abarcaría todo aquello que tienda a mejorar la mente humana». Su método sería «la experiencia y la observación aplicadas a la conducta de los hombres en sus relaciones, en sus asuntos y en sus placeres», con el objetivo de «explicar todos los efectos desde sus causas más simples y mínimas».

Hume parte de la segunda vía de Bacon y llega al tema de la causación en la tercera parte de libro I, bajo el rótulo general de «Sobre el conocimiento y la probabilidad». Cabría sostener que la relación entre causa y efecto involucra la existencia de una cierta clase de necesidad, pero la opinión trivial de que la idea de «efecto» presupone la de la causa «no demuestra que todo lo que existe debe ser precedido por una causa, como tampoco se deduce que si todo hombre debe tener una mujer, por lo tanto todo hombre debe casarse» (sección 3). Cualquier opinión respecto a que todo acontecimiento debe tener una causa o que la causa obliga, produce o, en cualquier caso, necesita su efecto, sólo puede surgir y justificarse mediante «la observación y el experimento». No obstante, cuando Hume llega a «La idea de la conexión necesaria»

(sección 14) encuentra que la observación y el experimento sólo proporcionan una «unión experimentada», una «conjunción constante» o correlación regular entre uno y otro acontecimiento. Concluye que no se necesita nada más: definimos la causa como «un objeto precedente e inmediato a otro en el que todos los objetos semejantes al primero se colocan en igual relación de precedencia e immediatez con aquellos objetos semejantes a los últimos».

Abundando más detenidamente en uno de los ejemplos de Hume, cabría preguntar cuál es la experiencia que subyace en la creencia de que cuando una bola de billar golpea a otra causa que esta última se mueva. Los componentes son un acontecimiento previo (el movimiento de la primera bola hasta el punto de impacto) y un acontecimiento posterior (el movimiento de la segunda bola), que ocurren en el mismo lugar. Eso es cuanto es posible observar en cualquier caso particular: algo «precedente» e «inmediato». Entonces ¿qué es lo que nos avala para considerarlo una causa y un efecto, en vez de una coincidencia? Sólo que, en iguales condiciones, es posible observar una secuencia similar. La causa es simplemente un ejemplo de la regularidad, y una ley causal o ley de la naturaleza es simplemente una regularidad configurada por ejemplos. Si esto pareciera un desmantelamiento demasiado escandaloso de algunas de las más robustas ideas de la causación, entonces sumaríamos un elemento psicológico al hecho de considerar causas aquellas regularidades de las que nos hemos acostumbrado a confiar que podemos afirmar. La causa de un acontecimiento es, por tanto, un acontecimiento previo en el seno de una secuencia regular de la que nos hemos habituado a esperar que podemos afirmar.

Puesto que ya la causación ha sido declarada la única relación «que puede ser trazada más allá de los sentidos, y nos informa de la existencia y objetos que no nos son posibles ver o sentir» (sección 2), resulta desconcertante verla rebajada de este modo. Pero si el objetivo es el ascenso paulatino y constante, entonces la causalidad no puede implicar un alejamiento de la aspiración a un conocimiento justificado por «la observación y el experimento». La mejor candidata que podríamos esbozar para una relación cognoscible más allá de nuestros sentidos es la de la correlación general. De hecho, es la única candidata, a excepción de los inobservables de cualquier índole que se hallan fuera de todo posible conocimiento. A tenor de esto es posible afirmar que no puede existir ningún aval que sirva para juzgar la existencia de inobser-

vables, aun si estos fueran probables. Las fuerzas ocultas que mueven las ruedas y resortes del reloj no son más probables de lo que pudieran ser unos imperceptibles duendes diminutos colocados para desempeñar ese servicio. El núcleo epistemológico de la probabilidad no puede ser otro que la frecuencia con la que registramos una correlación.

Monsieur Rouget resulta ahora pan comido. ¿Por qué vota comunista? La única respuesta legítima sería la que le asigna a la categoría de votantes con una alta frecuencia de voto a la izquierda. Si combinamos las categorías colocando, por ejemplo, a los votantes jóvenes y a los votantes de clase obrera en la categoría de jóvenes votantes de clase obrera, la frecuencia se eleva. Cabe esperar que en un mundo complejo no logremos jamás el 100 % de frecuencia, pero nos bastará con una alta probabilidad. Recordemos el comentario de Przeworski y Teune de que «para explicar el voto de monsieur Rouget es preciso depender de informes probabilísticos generales, relevantes para la conducta de voto, que hayan sido suficientemente contrastados con varios conjuntos de evidencia empírica». ¿Por qué es preciso? Sencillamente, porque esta feroz teoría empírica del conocimiento no ofrece nada más. Los enunciados generales de probabilidad son la única moneda que compra más de lo que la observación puede certificar por completo. Por tanto, la explicación y la predicción deben ser las dos caras de esta moneda. Las dos dependen de generalizaciones, proyectadas hacia delante para los objetivos de predicción, y, hacia atrás, para los de explicación. La explicación de acciones históricas concretas no es ninguna excepción:

La meta de la ciencia es explicar y predecir por qué se dan ciertos acontecimientos y cuándo y dónde se dan. ¿Por qué fracasó el matrimonio de los Kowalski? ¿Por qué cometió el crimen Smith? ¿Por qué atacó Napoleón a Rusia? La ciencia se ocupa de la explicación de acontecimientos concretos mediante enunciados que suelen ser invariablemente verdaderos desde un conjunto de circunstancias a otro (1970, p. 18).

Es necesario reiterar que no hay ni lo más mínimo de simplista en la utilización de la estadística en la segunda vía de Bacon. El resto del libro de Przeworski y Teune es sólidamente técnico y progresivamente complejo en su empeño en guiar al lector por los refinamientos de la modelización y la metrización. Pero el refinamiento no está destinado a desmerecer la inspirada simplicidad del

planteamiento básico. ¿Por qué invadió Napoleón Rusia? Bueno, debe existir algún enunciado general del que la invasión sea un ejemplo que permita la predicción *ex ante* y la explicación *ex post*. En condiciones similares, todos los actores históricos actúan de manera similar a Napoleón: y la explicación histórica funciona, pues, de igual modo que cualquier otra.

La economía positiva

Hemos avanzado ya un empirismo básico que se adapta a la segunda vía de Bacon, y propuesto un análisis de la causación que elude toda exigencia de necesidades naturales. Ese enfoque ha tropezado con muchísimos problemas desde su apogeo, y hasta sus defensores están perdiendo los nervios. No obstante, aún pretende encarnar el espíritu de la ciencia positiva, y, como lo muestra, en particular la durabilidad de la economía positiva, por lo que la pretensión sigue siendo respetada. Por consiguiente, pido paciencia a los críticos por reforzar el caso con la ayuda de Milton Friedman, cuyo ensayo, «La metodología de la economía positiva» (1953) se mantiene como una fuerza a considerar. Aun cuando hoy hasta la economía neoclásica se siente incómoda con el ensayo, es una aguda, memorable formulación de una línea sumamente tentadora.

Friedman comienza por decir que la tarea de la economía positiva es «proporcionar un sistema de generalizaciones que puedan ser utilizadas para corregir las predicciones sobre las consecuencias de cualquier cambio de las circunstancias» (p. 4).^{*} Ello se consigue «desarrollando una "teoría" o "hipótesis" que aporte predicciones válidas y significativas (por ejemplo, no truista) sobre aquellos fenómenos aún no observados». La teoría consiste en una combinación de dos elementos: un «lenguaje» y «un cuerpo de hipótesis sustantivas designadas para abstraer las características esenciales de una realidad compleja» (p. 7). En su papel de lenguaje, «la teoría carece de contenido sustantivo; es un conjunto de tautologías. Su función es actuar como sistema de clasificación» (p. 7). En su papel sustantivo, «la teoría se juzgará por su capacidad predictiva para la clase de fenómenos que intenta "explicar"

^{*} El número de página, aquí y en adelante, es el indicado por el autor y corresponde a la edición original en lengua inglesa. (N. de la T.)

[...] la única prueba de validez de una hipótesis es la comparación de sus predicciones con la experiencia» (p. 8, la cursiva es suya).

Nótese que «explicar» aparece entrecomillado y no así «predecir». El objetivo es la predicción; el medio es la comparación de las predicciones con la experiencia. Eso es justamente lo apropiado para el ascenso paulatino y constante en el que la «explicación» sólo se realiza haciendo acopio de generalizaciones con reconocida capacidad predictiva. Nótese, además, la aguda distinción entre un «lenguaje» o «sistema de clasificación» y «un cuerpo de hipótesis sustantivas». Dado que dicha distinción será la que más tarde ofrezca a los críticos su punto de partida, merece detenernos en ella respaldándola con la ayuda del positivismo lógico.

La distinción analítico/sintético

Hume distingue claramente entre «cuestiones de hecho» y «relaciones entre las ideas». El mundo consiste en su totalidad en cuestiones de hecho, y, por razones que han sido ya mencionadas al describir su análisis de la causación, no existe necesidad de ninguna de ellas. Sucede que el mundo es simplemente como es. Sabemos que algo en él es regular, que cualquier cosa que supere la regularidad, como es una subyacente necesidad natural, está fuera de nuestro alcance. Por lo tanto, todas las formulaciones verdaderas respecto al mundo son verdaderas «contingentemente», siendo contingentes en cuestiones de hecho y por ello no necesariamente verdaderas en otro sentido (salvo psicológico). De igual modo, las formulaciones necesariamente verdaderas no lo son sobre el mundo, sino sobre las relaciones entre las ideas. Su verdad depende de las relaciones lógicas y de significado de las ideas en la mente.

Esto resulta claro hasta un punto. Pero uno queda preguntándose cómo se relaciona la psicología de lo que esperamos y estamos habituados a inferir con la lógica de las ideas. La ambigüedad brota del comentario antes citado de que «hasta la matemática, la filosofía natural y la religión natural dependen en alguna medida de la ciencia del HOMBRE». Los positivistas lógicos bandearon esas perplejidades gracias a su muy aguda «distinción analítico-sintético», avanzada tan briosamente por A. J. Ayer en su *Lenguaje, verdad y lógica* (1936, cap. 4). Todos los enunciados aptos para el uso científico se dividen en dos clases excluyentes: analíticos y sintéticos. Si un enunciado es analítico, su verdad o falsedad depende

únicamente de los significados de sus términos. Los enunciados analíticos verdaderos son tautologías, por ejemplo, «ningún soltero está casado», o $2 + 2 = 4$. Si el enunciado es sintético, su verdad o falsedad depende de asuntos de hecho, por ejemplo, «los solteros son descuidados». Así pues, que los solteros no estén casados dependerá de lo que signifique «soltero», que los solteros sean descuidados dependerá de cómo respondan a la vida los solteros de carne y hueso. Nunca deben confundirse las palabras con las cosas, pensando, por ejemplo, que el que ningún soltero esté casado es un hecho del mundo. Esa clase de confusión engendra muchos errores, como la creencia racionalista de que los presupuestos geométricos describen las propiedades necesarias del espacio.

Alguien podría alegar que, ciertamente, los solteros de carne y hueso no están casados. ¿Acaso no es ése un hecho del mundo? El positivista lógico contestaría que ese «hecho» surge exclusivamente de una convención lingüística. «Ningún soltero está casado» registra la decisión de utilizar la palabra «soltero» en la forma en que la usamos. Es, en una célebre frase del positivismo lógico, verdadero por convención. La convención podría cambiar, pero, mientras siga vigente, las personas casadas no se contarán entre las solteras; en cambio, los solteros serán solteros «sean o no descuidados». Lo mismo vale para todas las verdades de la lógica, la matemática y otros sistemas formales. Resultan de leyes que hemos construido y, por consiguiente, dependen exclusivamente de decisiones humanas. Es posible que estén ampliamente confirmadas por la experiencia, pero eso sólo es debido a que nunca hemos permitido que sean refutadas por la experiencia. Quien pretendiera encontrar un círculo cuya circunferencia no fuese igual a su diámetro multiplicado por pi, estaría aplicando el término «círculo» fuera de contexto; por tanto, es una cuestión de convención, no de experiencia, el que los círculos poseen esa propiedad.

Esta línea da perfecto sentido a la distinción que presenta Friedman entre las hipótesis sustantivas (sintéticas) y los enunciados teóricos (analíticos). La teoría pura se reduce a un conjunto de tautologías o «lenguaje» cuya función es actuar como un sistema organizador de datos e hipótesis. Describir la teoría pura como un sistema de organización no es pretender trivializarla. El avance de las matemáticas, por ejemplo, ha supuesto una ingente aportación intelectual rica en sorprendentes teoremas, y los positivistas lógicos nunca negaron que ello entrañara un proceso de descubrimiento. Lo que dijeron fue que esos descubrimientos no acrecen-

taban el conocimiento del mundo, dado que la matemática es una tautología. Dios podría ver todos los postulados axiomáticos de un vistazo. Nosotros, por ser finitos, hemos de descubrirlos de manera progresiva y, aparentemente, a través del ensayo y el error. Pero aun así formulan relaciones entre ideas, no cuestiones de hecho. Un buen sistema de organización representa un auténtico logro, y no es el menor de ellos sugerir nuevas hipótesis empíricas, como cuando una búsqueda de patrones estadísticos por ordenador sugiere a la investigación empírica correlaciones nuevas. No obstante, lo esencial sigue siendo que ninguna verdad sobre el mundo puede ser establecida sólo por recurrir a un sistema de organización.

Ahora tenemos un empirismo básico que depende exclusivamente de la percepción y la inducción; un análisis de la causación que purga la explicación causal de necesidades naturales; un esbozo para la economía positiva o cualquier otra ciencia positiva, y una distinción, orientada epistemológicamente, entre lenguaje y hechos. Cada peldaño encierra un largo y filosóficamente complejo argumento, aun antes de que los críticos empiecen a trabajar, puesto que los empiristas están lejos de ponerse de acuerdo sobre cuáles son las teorías más defendibles de la percepción, la inducción y la causación. Asimismo sería engañoso sugerir que el empirismo se sostiene o cae a tenor de los méritos del positivismo lógico, pero confío en que los cuatro peldaños presenten la idea del ascenso paulatino y constante de forma que capte el espíritu del empirismo puro y evoque con justicia a Friedman, como señal de que la segunda vía de Bacon sigue siendo enormemente influyente.

Si eso se da por aceptado, a continuación la tarea será intentar hacer el camino menos esquemático y, al mismo tiempo, más espinoso. Comentaré dos cuestiones que surgen directamente del ensayo de Friedman, y luego buscaré una cierta guía positiva práctica sobre el método científico.

Presupuestos reales *versus* predicciones acertadas

Las dos cuestiones conciernen a la distinción avanzada por Friedman entre las hipótesis sustantivas y el lenguaje teórico. La primera surge dado el sorprendente giro que el propio Friedman

da al carácter de la hipótesis sustantiva dentro de un esquema positivo, en el que «la teoría será juzgada por su capacidad predictiva», y «la única prueba de validez de una hipótesis es la comparación de sus predicciones con la experiencia» (1953, p. 8). Este giro ha provocado un fiero debate, demasiado instructivo como para pasarlo por alto.

La distinción entre lenguaje y hechos, afirma, excluye cualquier presunción de que «las hipótesis no sólo tienen "implicaciones" sino también "presupuestos" y que la conformidad de dichos "presupuestos" con la "realidad" es una prueba de validez de las hipótesis *diferente de y adicional a* la prueba mediante implicaciones» (1953, p. 14, la cursiva es suya). Por consiguiente, sostiene, no es debilidad de los modelos de competición perfecta, y no es solidez de los modelos de competición imperfecta que la primera tenga menos presupuestos «realistas» que la segunda. Los modelos de competición perfecta suponen que los mercados consisten en compradores y vendedores informados y racionales, muchos en número, cada uno de ellos demasiado pequeño para afectar a los precios, y así sucesivamente. Puesto que los mercados reales manifiestamente no cuadran con esa descripción, cabría esperar que una economía positiva, con su devoción por los hechos observados, prefiriera los modelos que suponen mercados imperfectos. De hecho, quienes abogan por tales modelos suelen proponerlos apelando al realismo. No, dice Friedman, ésa no es la cuestión y, además, por esta vía se destruye la confianza en la economía positiva. La única cuestión es qué clase de modelo arroja mejores predicciones. Todos los modelos implican una abstracción, y la única prueba del mérito de una abstracción es la comparación de las predicciones resultantes con la experiencia. Y, finalmente, resulta que las predicciones implicadas en los modelos de competición perfecta corren mejor suerte.

Este llamativo giro ha ofendido a otros grandes economistas positivos como, por ejemplo, Paul Samuelson (1963, 1964), provocando una controversia aún en curso. Si lo introduzco aquí no es porque yo pretenda ser economista, sino porque muestra por qué no es posible que los economistas teóricos procedan con inocencia filosófica. Una réplica común ha sido que, puesto que la economía positiva es una ciencia descriptiva en la tradición empirista, no hay lugar para aquello que todo el mundo sabe falso. Por ejemplo, ¿por qué suponer que no es posible que los compradores y vendedores individuales influyan en los precios cuando es de todos sabido que

con harta frecuencia éstos influyen en los mercados reales? Pero ésa es una réplica de doble filo. Los modelos estándar de competición imperfecta también suponen mucho de aquello que uno podría perfectamente pensar que fuera sencillamente falso, por ejemplo, que la curva de la oferta es siempre ascendente, o que los costes y resultados varían continuamente. Además, adelantándome a un tema que aflorará más adelante, todas las teorías económicas bien sean neoclásicas, keynesianas o marxistas presuponen a los agentes económicos racionales de un modo que la experiencia parece simplemente contradecir. Por eso no puede resultar simplemente obvio que, expresado en vena paradójica, las abstracciones sean realistas. Es necesaria una prueba, y Friedman presenta un sólido caso de la segunda vía de Bacon atribuyéndole el éxito de las predicciones.

Esa maniobra no interceptará fácilmente las críticas, ya que aún parece existir una diferencia entre descripción y predicción. Si el mercado del petróleo es competitivo (o si los obreros industriales franceses, como monsieur Rouget, siguen siendo fieles al voto comunista), ¿es ello en verdad una cuestión de hecho y previa a cualquier predicción? Friedman responde intentando socavar dicha distinción por medio de otra maniobra. En la sección titulada «¿Puede probarse una hipótesis por el realismo de sus presupuestos?», introduce la idea de que las aseveraciones científicas suelen hacerse «como si» fueran verdaderas. Tomemos por ejemplo la aceptada hipótesis de que la aceleración de un cuerpo lanzado al vacío es una constante g (alrededor de 9,8 metros por segundo por segundo sobre la tierra), lo que implica que la distancia (s) recorrida tras t segundos va dada por la fórmula $s = 1/2 gt^2$. Cuando se aplica la fórmula a varios objetos lanzados desde varias alturas en la atmósfera terrestre, se encuentra que ésta más o menos suele sostenerse en muchos casos, pero no en todos.

Por tanto, es posible afirmar que, dentro de un amplio margen de circunstancias, los cuerpos que caen en la atmósfera real se comportan como si cayeran en el vacío. En el muy común lenguaje de la economía, esto se traduciría rápidamente en: la fórmula presupone el vacío. Sin embargo, es evidente que no la presupone... La fórmula se acepta porque funciona, no porque vivamos en un vacío aproximado, sea lo que fuere lo que eso signifique (1953, p. 18).

Lo que viene a decir es que en cualquier teoría los así llamados «presupuestos» son falsos si son tratados como descripciones; no

obstante, todavía pueden ser «como si» fueran verdaderos, cuestión ésta que se establecerá de igual modo para cualquier otra hipótesis. De modo que pueda afirmarse que las hojas alrededor del árbol están colocadas «como si» cada hoja hubiera intentado deliberadamente maximizar la cantidad de sol que recibe dada la posición que ocupan sus vecinas; un buen jugador de billar ejecuta sus golpes «como si» tuviera conocimiento de una compleja fórmula matemática; las empresas se comportan «como si» buscaran maximizar beneficios con la ayuda de una información completa y de ecuaciones simultáneas. No se objeta que en caso de tomar el «como si» textualmente, ni las hojas, ni los jugadores de billar o las empresas funcionan de tal manera. Sólo importa si las predicciones de ese modo derivadas resultan acertadas.

Lo significativo de este «como si» es que permite a la ciencia positiva barajar inobservables, siempre y cuando no se asuman más que como ficciones útiles. A la teoría puede adjudicársele la útil tarea de construir o explorar idealizaciones o modelos que abstraigan hasta el límite de los rasgos del mundo real. Friedman equipara la competencia perfecta con la moción libre-de-fricciones, en la cual es «como si» operaran fuerzas puras sin interferencias. Esto resulta un tanto diletante, porque, contrariamente al modelo, no permite ninguna concesión a la idea de inobservables que existan en la naturaleza. Estos sólo tienen el estatuto de una «realidad virtual», pero por eso mismo nos son útiles. En consecuencia, la ciencia positiva no tiene por qué preocuparse de los inobservables o de las teorías que a ellos se refieren. Puesto que la predicción sigue siendo la única prueba, no hay riesgo de introducir rasgos de realidad que superen toda posible experiencia.

El papel de la teoría

No obstante, cuando se reflexiona sobre ello, eso plantea más de un rompecabezas sobre el papel de la teoría. La segunda cuestión planteada por la línea de Friedman es si, después de todo, la teoría encierra algo más que un lenguaje y un sistema de organización conceptual. Un enorme contraste entre las dos vías de Bacon es que «los axiomas más generales» vienen al comienzo de la primera y al final de la segunda. Esto significaría que para la ciencia positiva la teoría no posee *ninguna* de las ambiciosas tareas que le han sido asignadas en el capítulo anterior. En cualquier caso, es

así como he presentado la segunda vía, con la ayuda de Friedman y la distinción analítico-sintético.

Tomemos el ejemplo fresco de un supuesto que pareciera falso pero cabría tomarse «como si» fuera verdadero. La teoría microeconómica suele presentarse como un sistema formal fundado en supuestos de racionalidad; define al agente racional como un individuo con preferencias completas y consistentes, poseedor de una información relevante y de una perfecta habilidad para calcular, y luego afirma que, en ese sentido, el agente económico es racional. En una abreviatura corriente se supone que los agentes económicos son maximizadores-de-utilidad, que calculan aquello que servirá mejor a sus intereses y actúan en concordancia. Ese amplio supuesto fue memorablemente enunciado por Francis Ysidro Edgeworth en su fascinante libro titulado *Mathematical Psychics*: «El primer principio de la economía es que todo agente actúa exclusivamente en interés propio» (1881, p. 16). ¿Es este enunciado, con aires de aparentar ser uno de los «axiomas generales» de Bacon, analítico o sintético? ¿Enuncia el principio de un sistema de organización conceptual o una hipótesis sustantiva sobre la conducta económica?

Ninguna de las dos opciones resulta totalmente cómoda. El propio Edgeworth asumió el enunciado como una útil generalización empírica, bastante acertada en lo referente al ámbito de las finanzas y el comercio que se proponía estudiar, aunque menos cierta fuera de ese ámbito. Pero ello dependerá de que se asuma que el «propio interés» significa algo semejante a «egoísmo», y suponer que en la práctica es imposible distinguir entre una conducta de autoconsideración y otra de consideración. Cuando los microeconomistas invocan el «propio interés» como propulsor de la conducta económica, en su más amplio sentido, normalmente dan significado en su sentido más amplio a que los agentes están siempre motivados a satisfacer cualesquiera preferencias desplieguen. Puesto que éste será un tema crucial que sirva para ilustrar el individualismo explicativo (el cuadrante inferior izquierdo del «apartado» en la figura 1.2) y un tema del capítulo 6, ahora no me extenderé mucho en él. Pero es justo señalar que, tomado de forma tan amplia, no es una hipótesis que la experiencia pueda refutar firmemente. Cualquier conducta *puede* conformar con la experiencia adscribiendo a los agentes convenientes preferencias, o trazando convenientes metas a largo plazo, o haciendo hueco en sus creencias al elemento subjetivo sobre cuál sería la mejor forma de

lograrla. Pero en ese caso «todos los agentes económicos son racionales» pasa a ser algo como «ningún soltero está casado», analítico, una tautología que, si encerrase alguna verdad, sería una «verdad convencional» en el idioma del positivismo lógico.

Sin embargo, muchas teorías económicas quisieran que la teoría microeconómica fuera algo más que un conjunto de tautologías que deletrearan las implicaciones de definir al «agente racional» de un modo estándar, y, no obstante, consideran los axiomas como si fueran definiciones. La imagen que nos muestra como individuos aislados, cada uno de ellos buscando maximizar su utilidad individual, frecuentemente se presenta como si estuviera avalada tanto por la teoría pura como por la experiencia. Pero si la distinción analítico-sintético es correcta, no puede ser así. Cada enunciado pertenece a una u otra categoría, y los aparentes híbridos son en realidad dos enunciados, uno de cada clase. Los de la teoría pura forman un lenguaje o un sistema de organización conceptual: para qué valen, si es que valen para algo, es siempre una cuestión empírica. Por lo tanto, no es posible que los presupuestos de la microeconomía desempeñen la función unitaria de garantizar su verdad como análisis de los componentes finales de la conducta económica real. La ciencia positiva rechaza cualquier amalgama de esta índole.

Cabría esperar que Friedman respondiera reiterando que los presupuestos de racionalidad son «como si» fueran verdad. Pero un momento después deja entrever que su actitud hacia la teoría es menos simple de lo que sugieren los pasajes citados más arriba. Su famoso artículo es muy extenso y sólo en su más conocida primera mitad es inequívoco respecto al papel del teórico como sacerdote de la organización conceptual. No obstante, a medida que el texto avanza comienza a nublarse la distinción entre teoría y hecho. La teoría emerge como fuente de conexiones sorprendentes, de fecundas idealizaciones y de nuevas posibilidades. Luego llega a esta asombrosa afirmación:

Si cierta clase de «fenómenos económicos» parece tan variada y compleja, hay que atribuirlo a la falta de una teoría adecuada que nos los explique. No es posible colocar los hechos conocidos por un lado, y la teoría que concierne «de cerca a la realidad», por otro. La teoría es la vía por la cual percibimos los «hechos» y no es posible percibir los «hechos» sin teoría (1953, p. 34).

No obstante, en ese caso los hechos del mundo ya no serían independientes del lenguaje utilizado para describirlos y con ello se ha burlado un dogma central de la ciencia positiva. En su lugar tenemos la idea de que los presupuestos de una teoría general establecen los términos con los que se conceptualiza la realidad y los criterios por los cuales se juzgará si una particular teoría se aplica a esa realidad. Parecería que un enfoque rigurosamente empírico de la ciencia social, que intenta limitar sus avales epistemológicos a la percepción, a la inducción y a la predicción acertada, hubiera descubierto la necesidad de contar con algunos «axiomas generales», mucho antes de llegar al final de la vía. En esta etapa, éstas no pasan de ser crípticas insinuaciones sobre un nuevo modo de pensar acerca de la relación entre la teoría y la experiencia, pero se elaborarán en el capítulo siguiente.

Entretanto, los críticos de Friedman se lamentarán de que ni siquiera es «como si» los mercados fueran perfectamente competitivos. Dejo ese debate para los economistas. No obstante, ello también plantea una cuestión filosófica. La primera cuestión que acabo de discutir se refería a si la economía positiva requiere presupuestos realistas, a diferencia de predicciones acertadas. Aquí sugiero que la maniobra «como si» de Friedman es recomendable, una vez se hayan separado sus dos utilidades. Afirmar que los cuerpos en la atmósfera terrestre caen como si lo hicieran en el vacío supone asumir la pretensión de que, dado que el aire normalmente ofrece muy poca resistencia, no vale la pena preocuparse de ello. Ésa es una franca pretensión empírica. Afirmar que un marlin pescador enfoca su zambullida como si dominara la matemática avanzada no es conjeturar que haya logrado un rudimentario estándar en ello. Es proponer un imaginativo salto teórico avalado por la nitidez y la simplicidad, aunque de ello sólo resulten algunas predicciones fecundas. El segundo interrogante era en referencia al papel que desempeña la teoría, y aquí sugiero que habría muchísimo que decir en favor del papel que se le ha asignado. No obstante, amenaza con corromper la segunda vía de Bacon casi desde el principio.

Descubrimiento y validación

¿Cuán perjudicial es para el empirismo básico asignar un papel activo a la teoría? La defensa más limpia consiste en divorciar la

psicología de la epistemología, elaborando la ya citada idea de que las tautologías pueden ser sorprendentes. Existe un proceso intelectual de descubrimiento que nos proporciona nuevas ideas. Parte de éste consiste en explorar o construir sistemas formales, pero eso no quiere decir que se reduzca a un ejercicio racional de lógica deductiva, como quisieran los racionalistas. Los puntos de partida de los sistemas formales son una cuestión de elección, imaginación o azar psicológico. Por supuesto que los puntos de partida pueden ser revisados en caso de conducir al teórico a dificultades, como se ha venido haciendo durante muchos años con la progresiva depuración de los axiomas en la teoría de números o en la lógica matemática, pero aún queda el salto intelectual de la variedad del «como si». Esto reabre la segunda vía de Bacon, siempre y cuando seamos serios al distinguir los procesos psicológicos del descubrimiento de hipótesis de los procedimientos epistemológicos de validación de las mismas. En la segunda vía de Bacon, la constatación de validez es exclusivamente el experimento y la observación, «la comparación de las predicciones con la experiencia». Su fundamentación racional es firmemente epistemológica y no existe alternativa. Sentado esto, hay entonces un esperanzador margen para que psicólogos y sociólogos de la ciencia investiguen cómo funciona la imaginación científica y en qué escenarios institucionales.

Eso elimina un enorme obstáculo. La objeción era que ninguna ciencia se limita o puede limitarse a generalizar desde las observaciones. Toda teoría científica prometedora necesita supuestos fértiles con los que urdir complejos tejidos ajenos a los hechos comunes de la experiencia. Si el requisito del realismo empírico es que la teoría esté brutalmente subordinada a la experiencia, una trayectoria que comenzara con los sentidos y se hubiera erguido por un ascenso paulatino y constante no habría podido lograr nada parecido al estado actual de la ciencia. Pero si el requisito empírico se dirige firmemente a la lógica de la validación, permitiendo que el descubrimiento baraje a su antojo, entonces la vía aún puede conducir a los axiomas más generales, como Bacon esperaba.

Para poner esto de relieve y al mismo tiempo para ofrecer la prometida orientación práctica sobre cómo aplicar el método científico, comparemos ahora dos diagramas tomados de libros de texto básicos destinados a estudiantes de ciencias sociales. El primero, la figura 3.1, procede de la introducción de la *Sociological Theory*, de Walter Wallace (1969), bajo el rótulo de «The components

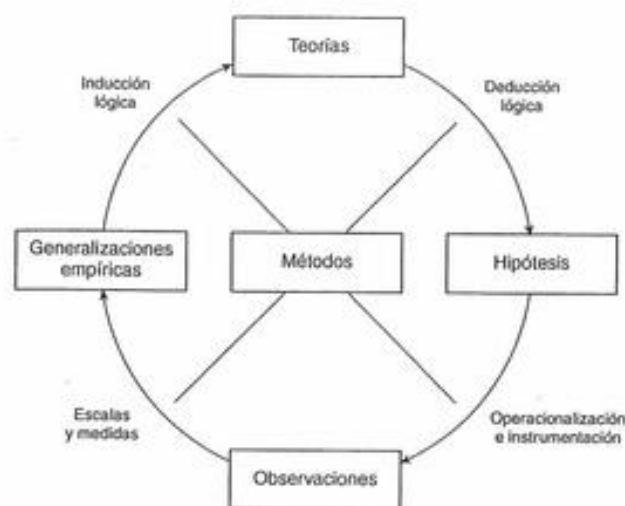


FIG. 3.1.

and process of scientific sociology». Los componentes, efectivamente, son sólo observaciones y generalizaciones inductivas con «teorías» que se asumen como generalizadas generalizaciones empíricas, y las «hipótesis» sus implicaciones lógicas. Wallace toma por ejemplo la teoría del suicidio de Durkheim. Debemos comenzar por hacer «observaciones directas sobre varias personas que se han suicidado». Una vez clasificadas estas personas en categorías, y calculadas varias tasas, llegamos a una generalización empírica semejante a «los protestantes muestran un más alto índice de suicidio que los católicos». Para avanzar hacia las «teorías», preguntamos, «¿de dónde se toma el diferencial del suicidio como caso especial?», y se sugerirá, por ejemplo, que «el suicidio varía en proporción inversa al nivel de integración social», o que, «los actos de desorganización personal varían en forma inversa a la organización social». Luego deducimos más hipótesis, por ejemplo, que las personas solteras, al hallarse menos integradas socialmente que las casadas, presentan una más alta incidencia de suicidio. Esas hipótesis, «operacionalizadas», se someten otra vez a la prueba de la observación. Si resultan validadas se confirma la teoría.

El proceso de Wallace entraña tanto el descubrimiento como la validación. Avanzamos en él ampliando las generalizaciones que validaremos verificando sus implicaciones. Explicamos suicidios

concretos asignándolos a categorías con tasas confirmadas, relativas a los niveles de integración social. El proceso es igual al antes recomendado para explicar el voto de monsieur Rouget, salvo que mientras en éste se contaba con un 0,80 de probabilidades de voto comunista, los protestantes y las personas solteras elegidas al azar cuentan con una muy baja probabilidad de suicidio. Pero la estrategia es la misma, aun si la tarea de explicar en concreto por qué John Smith se ha suicidado, en último término no sea tarea para una sociología científica que sólo maneja estadísticas y titulares de posiciones sociales.

No obstante, el proceso científico no puede ser tan mecánico como todo esto sugiere. ¿Por qué se eligen dignos de examen a los protestantes y no, pongamos por caso, a los zurdos? ¿Qué suscita la idea de «integración social, especialmente cuando el propio Durkheim pensaba en términos de estructuras sociales y el modo en que éstas mantienen su equilibrio»? De hecho, ya va siendo hora de plantear esos mismos interrogantes acerca de monsieur Rouget. ¿Qué suscitó el interés por su edad en vez de por su preferencia de calcetines, y cómo entra la Iglesia en esa historia? Incluso si las explicaciones ofrecidas encajaban perfectamente con el método de validación *ex post*, ello no nos comprometería con un correspondiente método de descubrimiento *ex ante*.

El segundo diagrama reconoce la diferencia. La figura 3.2 procede de la *Introduction to Positive Economics* de Richard Lipsey (1963), en cuyo capítulo introductorio expone la médula de la ciencia positiva y el método científico. El proceso de validación es aquí similar en cuanto a que las «predicciones» son implicaciones derivadas de «supuestos» rectificados, respondiendo al fracaso de las predicciones anteriores. Pero los diagramas son significativamente diferentes. Las «definiciones» que aparecen en el apartado superior apuntan a algo no previsto por los «factores recientemente adquiridos» y, tal como queda claro en la Introducción al texto de Lipsey, la «teoría» es más bien una fuente de «hipótesis» que una generalización inductiva de las hipótesis acertadas. De otro modo, lo que resta de la extensa y progresivamente teórica orientación del texto de Lipsey, carecería de sentido. Pero él no teme haber traicionado el carácter empírico de la ciencia positiva. La única prueba de validez para una teoría sigue siendo la constatación de que sus implicaciones son consistentes con los hechos.

Hay otras diferencias, vinculadas al tema de la comprobación, que aplazo para el capítulo siguiente. Mientras tanto, cerraré éste



FIG. 3.2.

exponiendo la más simple de las ideas que parece ser defendible en relación con la ciencia positiva, y a continuación indicaré la clase de objeción que se elaborará en los capítulos posteriores.

Conclusión

La noción positiva de explicación desplegada en este capítulo suele denominarse «modelo de ley cobertora»: explicar es identi-

car las generalizaciones relevantes que cubren el caso a explicar. Dada la combinación de hipótesis e inferencias deductivas, se conoce también por las denominaciones de «modelo deductivo-nomológico (N-D)» o «modelo hipotético-deductivo (H-D)». Sin embargo, la idea fundamental es muy simple y en seguida veremos la suerte de explicación que propone para el voto de monsieur Rouget. Todo se reduce a una cuestión de observación y de inductivas generalizaciones empíricas desde las cuales es posible predecir su voto.

La *ontología* es de los particulares que existen independientemente de la teoría y están a la espera de la observación. Estos particulares se asumen inmediatamente como objetos individuales (incluyendo a los humanos). Pero monsieur Rouget es un individuo con talentos y deberíamos mantenernos receptivos acerca de la existencia de particulares más complejos, como son las empresas, las naciones o las clases. Quizás una ciencia positiva que depende de la observación tenga una visión de conjunto sobre la máxima complejidad de un particular, pero, si la tiene, no hemos intentado obtenerla. La *metodología* aspira a identificar las regularidades de la conducta de los particulares. No busca detectar estructuras subyacentes, fuerzas o necesidades causales, por la sencilla razón de que no existen. Involucra la abstracción teórica y el razonamiento deductivo, pero sólo en aras de conseguir mejores predicciones. La tarea crucial la ejecutan las generalizaciones inductivas que hacen de puente entre las cosas conocidas y otros casos. Son la clave tanto de la predicción, como de la explicación. La *epistemología* es una versión tan básica y simple del empirismo como permita el precepto dominante de que sólo la percepción y la comprobación justifican las pretensiones de conocimiento del mundo.

Así pues, monsieur Rouget vota comunista «porque» se ubica en la intersección de varios grupos y sobre esa base es posible predecir su voto. Quiero resaltar una vez más que la solidez de una respuesta tan simple como ésta descansa en el hecho de transferir la tarea más difícil a la investigación empírica y las técnicas estadísticas que no son en absoluto simples. También hay que decir que no hay nada simple respecto a las operaciones de eliminación-de-bártulos que logran los empiristas y metodólogos para mantener el ascenso paulatino y constante trazado por la segunda vía de Bacon. Sin embargo, como dice Friedman, «la única prueba de validez de una hipótesis es la comparación de sus predicciones con

la experiencia». Cualquier explicación concerniente al voto de monsieur Rouget debe respetar esa creencia.

Si los lectores siguen tozudamente sin convencerse, están bien acompañados. El racionalismo presentado en el capítulo 2 ha tropezado con grandes problemas, pero ninguno de ellos podría simplemente dejarse de lado. Y hay cuestiones urgentes que el presente capítulo ha dejado sin resolver. Aun si lo que finalmente cuenta es la predicción, la línea hasta ahora propuesta no depende de una clara separación entre las «cuestiones de hecho» y las relaciones entre las ideas, considerando los hechos independientes de la teoría y vistas las «ideas» como componentes de un lenguaje que construimos. Eso es demasiado simplista, y, en efecto, Friedman está de acuerdo cuando considera que la teoría es «la vía por la cual percibimos los "hechos"». Esta idea se elaborará en el capítulo siguiente.

Además, está lejos de quedar claro que la predicción y la explicación constituyan dos caras de la misma moneda. Quien afirme que existen estructuras, fuerzas y otros entramados del mundo que superan toda capacidad de observación, ciertamente lo negará. Pero también lo hará algún otro que aún no esté convencido de que el diagrama de Lipsey permita distinguir las regularidades accidentales que, simplemente, han sido sostenidas hasta ahora, de las regularidades «a modo de ley» adaptadas a la explicación causal. En cuyo caso la explicación que Hume adelanta sobre la causación habrá omitido algo crucial puesto que, tal como los críticos estarán rabiando por expresar, la simple conjunción constante no explica nada.

De aquí que el siguiente capítulo comience planteando las dudas básicas sobre nuestra simplista versión del empirismo. ¿Pueden los empiristas ser más ingeniosos, o es que la segunda vía de Bacon depende de un error?

CAPÍTULO 4

HORMIGAS, ARAÑAS Y ABEJAS: ¿UNA TERCERA VÍA?

Más adelante, en el *First Book of Aphorisms*, Bacon atempera su pretensión de que el ascenso paulatino y constante desde los sentidos y particulares sea «la vía verdadera»:

Quienes han manejado la ciencia han sido bien hombres de experimento u hombres de dogmas. Los hombres de experimento parecen hormigas que se limitan a recolectar y utilizar; los racionales parecen arañas que hilan sus telas utilizando su propia sustancia. Mas la abeja toma el camino de en medio: recoge su material de entre las flores del jardín y del campo, pero lo transforma y digiere mediante una capacidad propia. No muy diferente es la verdadera empresa de la filosofía, porque ésta no depende sólo o principalmente de la capacidad de la mente, ni tampoco toma el material que recoge de la historia natural y de los experimentos mecánicos y lo almacena entero en la memoria, tal como lo encuentra; sino que lo almacena en el conocimiento una vez alterado y digerido. Por tanto, de una alianza más pura e íntima entre dichas dos facultades, la experimental y la racional (de forma nunca antes lograda), cabe esperar mucho.

Esos gráficos similares subrayan nuestros dos capítulos anteriores. Los sistemas formales y las teorías abstractas también son como telarañas al servicio de los deseos racionalistas que correspondan al orden real y necesario del mundo. Los empiristas puros, que únicamente recogen y utilizan, no hacen justicia al papel que desempeña la teoría como guía de nuestros pasos. Por supuesto que este último punto carecería de importancia si fuera posible se-

parar nítidamente los procesos de descubrimiento de los procesos de validación. Pero dentro de un momento plantearé dudas al respecto. Mientras tanto, Bacon sugiere que «una alianza más pura e íntima entre dichas dos facultades, lo experimental y lo racional», hará lo necesario. Nos asemejaremos a la abeja «que toma el camino de en medio, recoge su material de entre las flores del jardín y del campo, pero lo altera y digiere mediante una capacidad propia». Esta atractiva idea ciertamente capta la creencia general de que, en cierta forma, el conocimiento es una mezcla de teoría y experiencia en la que cada una de ellas contribuye a algo que supera el alcance de la otra.

Aquí radica un semillero de enigmas que constituye la médula del debate actual. La idea de una «alianza más pura e íntima», que adelanta Bacon, en cierto sentido combina los «axiomas» derivados de los sentidos con los «axiomas» revelados al intelecto. Esto parece un vuelco muy perspicaz. Tradicionalmente se presentan dos serias limitaciones en aquello que racionalmente cabe pensar sobre qué es el mundo. Una es que las creencias han de ser consistentes con todo hecho conocido mediante la observación. La otra es que éstas deben ser lógicamente coherentes. Dentro de esos límites, las creencias pueden ser más o menos probables, dependiendo de los grados de constatación o evidencia. Las limitaciones mismas, no obstante, parece que se dan sin que necesitemos prueba alguna de ello. Por eso Bacon las denomina axiomas y muchos filósofos han sostenido que el conocimiento no puede darse sin alguna clase de «fundamento».

El capítulo arranca proponiendo esta visión, y luego sugerirá que no existen hechos que precedan a toda interpretación. Eso planteará aún más interrogantes sobre el descubrimiento y la validación, a los que nos referiremos con la ayuda de Karl Popper. Pero para entonces ya habremos dado con algunos pensamientos radicales, y, a renglón seguido, consideraremos la pragmatista imagen de Quine sobre la ciencia vista como un tejido de creencias. Cuando ello nos recuerde a las arañas que tejen sus redes de su propia sustancia, nos volveremos hacia la tesis de Thomas Kuhn, quien sostiene que la ciencia depende de «paradigmas». Una vez enredados en el actual y desordenado estado de la filosofía de la ciencia, estaremos ya en disposición de entender la discusión entre holistas e individualistas, que se abordará en los dos capítulos siguientes.

¿Fundamentos del conocimiento?

La idea de que el conocimiento necesita descansar sobre «fundamentos» es crucial para comprender gran parte de la filosofía moderna. La pretensión es que no hay nada que pueda conocerse sólo mediante la comprobación o la evidencia, salvo que haya algo que pueda conocerse sin ninguna de las dos. En consecuencia, nada es probable a menos que algo sea cierto. Es menester entender por qué esta tesis es sumamente plausible, antes de centrarnos en los más recientes avances que, no obstante, la niegan.

Será más fácil establecer la argumentación en favor de los «fundamentos», reflexionando sobre el hecho de que gran parte del conocimiento depende de la inferencia. Supongamos que yo enumero todas las propuestas que se me antoja pensar que conozco como verdaderas, y luego me impongo la tarea de examinar la lista para cuidadosamente sacar de ella (prescindir de) cualquiera de las propuestas que, tras haber reflexionado, no me sea posible pretender conocer justificadamente. Muchas de las entradas dependen de inferencias. Por ejemplo, el conocimiento que tengo de que tiempo atrás existieron dodós en la isla de Mauricio es inferencial. Una entrada inferida es condicional, en el sentido de que sólo es legítima si otras entradas son legítimas. Por tanto, colocaré un asterisco en todas las entradas condicionales que aparecen en el listado. ¿Tengo justificación para mantener cualquier entrada con asterisco? Eso dependerá de si las premisas de las cuales puedan inferirse están también en la lista, y de si al menos algunas de ellas van sin asterisco. Porque, por muy válida que sea una inferencia, su conclusión no es una verdad conocida, salvo que se sepa que sus premisas son verdaderas. Ello vale tanto para la conclusión de que *probablemente* tiempo atrás existieron dodós en la Isla Mauricio, como para una conclusión más sólida: hubo un tiempo en el que allí existieron dodós.

Ahora vamos a suponer que encuentro un subconjunto de entradas autónomo, puesto que todas están señaladas y cada una de ellas sólo depende de las otras. Un subconjunto que concerniera a las hadas podría ser un ejemplo. Anticipándome a un capítulo posterior, también podría considerarse un esquema conceptual que entretejiera la brujería con los oráculos y la magia, o un conjunto de creencias religiosas que se completaran con una teología. Tendría que concluir que no conozco la verdad de ninguna de esas entradas. Porque si conozco la verdad de *P* sólo si conozco la verdad

de Q , y si, además, la garantía que avalara mi pretensión de conocer Q es la propia P , entonces no conocería la verdad de P ni la de Q . El diámetro del círculo es irrelevante, y si toda mi lista resulta de configurar tal complejo conjunto, entonces no sé nada en absoluto. Por tanto, tendrá que haber algunas entradas no señaladas. Porque para que el conocimiento sea posible deben haber algunas propuestas que puedan conocerse sin constatación ni evidencia. Ésos son mis fundamentos del conocimiento.

Este claro y potente argumento ha impresionado tradicionalmente tanto a los racionalistas como a los empiristas desde que Descartes utilizara una versión del mismo en sus *Meditaciones*. Abarca en sí tanto las facultades experimentales como las racionales, y vale tanto para la base de la lógica o de la matemática, como para los datos de la percepción. Cuando los empiristas rechazaron las pretensiones del racionalismo, no rechazaron el argumento. Pretendían que los datos suministrados a los ojos y por los ojos fuesen evidentes por sí mismos, en el sentido de cognoscibles sin prueba o evidencia, y por tanto apropiados para servir de fundamentos. Los positivistas lógicos estaban tan comprometidos con la necesidad de fundamentación como todo racionalista o todo empirista antes que ellos. Toda justificación ha de terminar con verdades que no requieran más justificación.

Merece la pena resaltar que es preciso insertar algunos principios de inferencia en los fundamentos. De otro modo es imposible construir algo sobre la fundamentación. Para inferir que Q es verdad, necesitamos saber no sólo que P es verdad, sino también que si P , luego Q . Es posible cuestionar las inferencias, y al cuestionamiento suele responderse mostrando que un enunciado condicional como «si P , luego Q », es cierto. Pero no es posible hacer esto en todos los casos, puesto que toda validación depende en sí misma de la inferencia. Por lo tanto, algunos principios básicos han de ser evidentes por sí mismos. La cuestión surge de inmediato al plantearnos el enigma de la inducción, tomado del capítulo anterior, que pregunta por qué razón se acepta que si x por ciento de A s conocidos son B , entonces habrá un x de probabilidad de que otro A cualquiera sea B . Si, por lo que fuera, uno tuviera que ofrecer una razón de por qué esto es una razón, el retroceso convertiría el enigma en inextricable. ¡Quizás lo hace! De igual modo, también existe un enigma de la deducción, porque cualquier prueba de un principio de la lógica requerirá un principio de lógica que la avale. De modo que si uno pregunta qué es aquello que justifica los

principios básicos de la lógica, la única respuesta que evitaría dar por sentado lo mismo que se trata de probar, parece ser, que éstos son evidentes por sí mismos. El desconcierto que genera la evidencia por sí misma no es peculiar de los empiristas ni de los racionalistas. En último término, todos los sistemas de fundamentación necesitan suponer la validez de sus «axiomas» y de su método de construcción.

Bacon presenta una abeja que sencillamente combina los «axiomas» conocidos por nuestras facultades racionales y experimentales, y que utiliza cualquier prueba o evidencia disponible a una u otra. Pero su comentario sobre cómo la mente transforma y digiere el material dado «mediante una capacidad propia» plantea un serio problema sobre la objetividad. La meta de la primera vía era, en imagen de Fontenelle, parapetarse tras los bastidores de la ópera para ver cómo la realidad causa apariencias. La meta de la segunda vía era identificar las regularidades en los fenómenos (apariencias), sin necesidad de especular sobre causas ocultas. En ambas vías la mente se ocupaba activamente de buscar la verdad; no obstante, se eliminaba a sí misma, ya que las verdades descubiertas eran objetivas e incontaminadas por cualquier particularidad de la participación humana en la búsqueda. Cabría decir que, para ambas, finalmente, la mente no es más que una cámara fotográfica que registra las cosas como son, independientemente de cuán ingeniosas sean sus observaciones. La moda actual es negar que la mente sea nunca un registro neutral. De hecho, quizás ni siquiera una fotografía sea una representación neutral, puesto que interpretamos las fotografías de la misma manera que interpretamos las escenas fotografiadas. Tradicionalmente, tanto las hormigas como las arañas han sostenido que efectivamente se presentan los momentos de observación o intuición pura cuando la verdad se revela sin interpretación. Pero Bacon sugiere que la abeja no almacena nada en el entendimiento hasta haber sido alterado y digerido. Si está en lo cierto, entonces una alianza más pura e íntima entre las facultades experimentales y las racionales no servirá de nada y necesitaremos encontrar una tercera vía.

Interpretación

Los empiristas son especialmente vulnerables a la idea de que la verdad nunca precede a la interpretación. El núcleo tradicional

de su argumento contra los racionalistas se ha centrado siempre en que la «facultad experimental» es pura, mientras que la «facultad racional» depende de la construcción de la mente. La percepción sólo aporta noticias crudas y en forma de hechos brutos, no interpretados, y, según el argumento que nos ha precedido, sin esa fundamentación no podríamos conocer nada del mundo. La mente no contribuye en sí misma con nada sustancial. Es una *tabula rasa* o papel en blanco en el que la experiencia escribe el primer conocimiento. Esta doctrina continúa siendo crucial. Por ejemplo, el deseo de una ciencia positiva pura, elaborado en el capítulo anterior, depende exactamente de ella. La ingeniosa separación entre el proceso de descubrimiento y el proceso de validación fue en parte diseñada para preservarla. Al permitir que el científico introduzca inobservables en las teorías y modelos destinados al propósito de descubrimiento, rebajó la presión sobre la verdad neutral y pura de la predicción cuando se encuentra con la experiencia.

Sin embargo, la doctrina ha estado bajo ataque desde el primer momento. Un problema básico, ya insinuado, es que la idea de «experiencia» es ambigua. Se utiliza tanto en relación con lo que nos es presentado como con la experimentación, y deja sin aclarar la relación entre los elementos subjetivos y los objetivos, aun en el caso de un «dato» como la percepción de una mancha de color. Aunque éste no es el lugar para un recorrido por la filosofía de la percepción, es fácil ver que la ambigüedad puede ser endémica. Para describir lo que experimentamos es necesario aplicar conceptos, y lo que aquí se sugiere es que los conceptos nunca están dictados únicamente por los fenómenos, puesto que se involucran incluso en la clasificación de los fenómenos. En cuyo caso no existe nada más básico que una experimentación en la cual sujeto y objeto son inextricables. Uno aprecia lo que Immanuel Kant quiso decir con su famoso comentario en la *Crítica de la razón pura* (1781) sobre que «los conceptos sin percepción son vacíos; la percepción sin los conceptos es ciega». Observar no es simplemente registrar, sino juzgar qué concepto es pertinente. Los conceptos son, de algún modo, proporcionados por la mente y, puesto que gobiernan aquello que entendemos del mundo, no son simples criados de la experiencia.

Los empiristas, desde luego, no aceptan este planteamiento, y no intentaré probar que deberían hacerlo. Pero sí puedo mostrar cuáles son las dificultades que ello ocasiona a la idea de la ciencia positiva. Lo que viene a continuación es un breve resumen de tres

contribuciones a la filosofía de la ciencia, y cada una de ellas explora la idea de la imposibilidad de la experiencia para desempeñar, en el conocimiento científico, el papel que le ha sido sugerido en el capítulo anterior. Sus autores son Karl Popper, W. v. O. Quine y Thomas Kuhn.

La ciencia como conjeturas y refutaciones

Popper ha influido directamente en el pensamiento social con dos libros en particular. *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) repasa la historia del pensamiento político, condena a quienes como Platón, Hegel y Marx buscaron blindar el poder del Estado y encomienda la apertura a la investigación científica cultivada en una tolerante sociedad liberal. *La miseria del historicismo* (1960) niega las pretensiones marxistas y hegelianas de que haya leyes de la historia y procesos dialécticos peculiares al mundo social, y, por consiguiente, a la ciencia social. Defiende la visión naturalista de que el mundo natural y el social son de una pieza y sujetos al mismo método científico. El método es el de las «conjeturas y refutaciones», idea enormemente influyente en la filosofía de la ciencia en general, cuyo impacto entre los científicos sociales no ha sido menor por haber entrado en la ciencia social por esa ruta.

Probablemente, su ensayo más conocido sea «*Science: Conjectures and Refutations*» [en Popper (1969)], texto de una ponencia que data de 1953, en la cual hacía una reflexión sobre su trabajo desde 1919 en filosofía de la ciencia. La cuestión que planteaba era: ¿cuándo debe considerarse una teoría científica? La respuesta más ampliamente aceptada, apunta Popper, es que «la ciencia se distingue de la pseudociencia, o de la metafísica, por su *método empírico*, el cual es esencialmente *inductivo*, y avanza desde la observación y el experimento. Esto no me satisface» (p. 33). Porque, si lo que contara fuese la cantidad de evidencia empírica que confirma una teoría, entonces habría que tomar por científicas muchas teorías pseudocientíficas. Los ejemplos que desde hacía tiempo le rondaban y enfurecían se centraban en la teoría de la historia de Marx, la teoría psicoanalítica de Freud y la psicología de Adler. Dichas teorías estaban anegadas en evidencia ratificatoria, pero por la insatisfactoria razón de que sus adheridos las podían acoplar a todo lo que sucediera. «Un marxista no podría abrir un periódico sin encontrar en cada página una evidencia que confirme su inter-

pretación de la historia» (p. 35). En una palabra, eran irrefutables. Pero, puesto que ello era debido a la imposibilidad de correr el riesgo de la refutación, no representaba virtud alguna. Por lo tanto, «el criterio del estatus científico de una teoría es su falsabilidad, o refutabilidad o comprobabilidad» (p. 37, subrayado suyo).

Para que una teoría sea falsable han de darse las condiciones en las que sea posible demostrar que es falsa. Dichas condiciones han de ser especificadas antes de someterla a prueba, y mantenidas si la prueba va en contra de la teoría. No debe darse ninguna «estrategia convencional» que conjure razones especiales a modo de presupuestos extras *ad hoc*, interpretaciones o reinterpretaciones para salvaguardar la teoría. Las teorías científicas asumen auténticos riesgos, no así las teorías pseudocientíficas o metafísicas. En consecuencia, ésta es la diferencia entre el pensamiento crítico y el pensamiento dogmático (y, cabría añadir, entre las sociedades abiertas y las cerradas). El pensamiento crítico se adapta a la refutación por vía de experiencia; el pensamiento dogmático rechaza los contraejemplos.

Popper presenta su conceptualización sobre la falsabilidad de la ciencia como rechazo del análisis humeano del conocimiento y de las ideas que emanan de dicho análisis de la ciencia positiva, las que proponen los positivistas lógicos. El porqué no resulta inmediatamente obvio. La diferencia entre los empiristas y los demás parecería radicar precisamente en que los empiristas intentan acatar sumisamente los resultados de la experiencia, mientras que los «hombres de dogmas» de Bacon hilan las telarañas de su propia sustancia. El diagrama del método científico tomado de Lipsey y el esquema de la economía positiva presentado por Friedman parecen expresar un claro sentido de que la falsabilidad es crucial. Entonces, ¿qué es tan novedoso y desconcertante en Popper?

El mismo Popper hace de esto en parte una cuestión de la psicología de la ciencia, y en parte una cuestión de la lógica de la ciencia, tomando a Hume como diana para ambas. Hume, como hemos visto, asumía que la relación entre causa y efecto era central en el conocimiento del mundo, dado que era la única en ir más allá de meras impresiones e ideas, pero luego reducía la causación a regularidades o «constantes conjunciones» en la naturaleza, sumadas a la expectativa psicológica de su continuación. Esto, en efecto, hizo de la ciencia un ejercicio de inducción, como sucediera con la segunda vía de Bacon, pero con la terminante cláusula de que en último término «todo razonamiento sobre cuestiones de

hecho se funda en última instancia en la costumbre». Aquí la costumbre se refiere a la «asociación de ideas», la explicación estándar por la que desde el siglo XVIII llegamos a los conceptos y aprendemos el lenguaje. Las ideas surgen en nosotros a instancia de las «impresiones» o simples experiencias. Frecuentes impresiones dan lugar a conceptos, y las conjunciones regulares de impresiones nos llevan a asociar ideas, produciendo con ello un esquema conceptual que refleja el mundo tal como lo encontramos, siempre y cuando nos atengamos a la experiencia. En la formación de conceptos, la relación crucial es la de «semejanza»: reconocemos que dos manchas de color rojo se asemejan una a la otra sencillamente porque ambas son de color rojo. Por eso, el edificio del conocimiento depende de las regularidades de la naturaleza que se imponen en la mente.

Permítaseme decir de inmediato que una cuidadosa lectura de Hume encuentra que la imaginación está involucrada en la asociación de las ideas y las expectativas que levantan las conjunciones constantes. Esto apunta a una mente menos pasiva de la que acabo de sugerir. Pero no es nada fácil integrar esos elementos activos en el resto de la ciencia humeana de la mente, en la que las asociaciones suelen ocurrir pasivamente. Y Popper, ciertamente, asume que Hume basa todo en la dadivosidad de las impresiones. Su crítica de Hume es por consiguiente radical y absoluta: simplemente no existe ningún proceso que registre las impresiones y los patrones de impresiones, y, por tanto, ningún proceso de inducción. En consecuencia, «creer que es posible partir únicamente de observaciones puras, sin nada que se asemeje a una teoría, es absurdo» (p. 35).

Popper afirma que «nacemos con expectativas: con un conocimiento que, si bien no válido *a priori*, es psicológica o genéticamente *a priori*, por ejemplo previo a toda experiencia observacional», y que «una de las más importantes de dichas expectativas es la de hallar regularidad» (p. 47). Podríamos útilmente considerar esto una glosa de la idea de Bacon de que la mente altera y digiere la experiencia con una facultad propia, y también la razón por la cual el científico no puede simplemente recoger y utilizar la información. Esto, pues, alienta la separación entre el proceso de descubrimiento y el proceso de justificación hecho en nombre de la ciencia positiva. Mientras que la rueda de Wallace reflejaba un único proceso de generalización mecánica para ambos objetivos, el aparato de Lipsey era más complejo, más como un filtro, y

presentaba un apartado en el que era posible introducir conjeturas, con tal de que el trabajo de validación o justificación se hiciera a través de la prueba empírica. Dado que Lipsey es un gran admirador de Popper, esto no sorprende, pero nos deja preguntándonos todavía por qué Popper censura el positivismo.

La respuesta se halla en las implicaciones para la lógica de la ciencia. En el razonamiento inductivo, hablando en general, cuanto más se encuentre que los *As* son *Bs*, mejor se confirmará la hipótesis de que todos los *As* son *Bs*. Popper no tiene paciencia para un método científico que depende de esa lógica. Niega categóricamente que si una hipótesis (*H*) implica el enunciado observacional (*O*) y si *O* es verdad, entonces *H* es consiguientemente confirmada. En la lógica formal no existen inferencias válidas del tipo:

(1) $H \rightarrow O$

(2) *O*

por consiguiente (3) *H*

Tampoco hay mérito alguno en hacer las conclusiones expresamente probabilísticas:

por consiguiente (3) *H* es más probable

Ésa es simplemente la misma inferencia con escaso disimulo. En cambio, no se puede hacer una objeción semejante a la lógica de la falsación. Aquí se da una inferencia válida:

(1) $H \rightarrow O$

(2) *no-O*

por consiguiente (3) *no-H*

y ésta es precisamente la inferencia que los dogmáticos tratan de minimizar. Ésa es la diferencia crucial entre validación y falsación, y, en último término, la razón por la que:

La inducción, por ejemplo, la inferencia basada en muchas observaciones, es un mito, no es un hecho psicológico, ni un hecho de la vida común, ni tampoco lo es de procedimiento científico (1969, p. 53).

Al fin y al cabo, la ciencia está siempre abierta, no ofrece certidumbres ni descanso para la mente inquisitiva. El proceso de jus-

tificación no tiende a eliminar todas las hipótesis menos la verdadera. Siempre que una conjetura genuinamente arriesgada supere la refutación, habrá muchas otras conjeturas conflictivas que también la superarán. La lógica de la validación sólo establece que algunas teorías son falsas. Aunque la ciencia elimina teorías y sólo aprueba a las sobrevivientes, las aprueba «no como dogmas, sino más bien como un reto para discutirlos y mejorarlos» (p. 50). La imagen de la ciencia que entonces aparece ya no es la de una ciencia que traza el único mapa acertado de un paisaje parcialmente conocido, ni tampoco es la de la constructora de un edificio sobre fundamentos seguros, en el sentido tradicional. En *La lógica del descubrimiento científico* (1959), Popper declara:

La base empírica de la ciencia objetiva no tiene, pues, nada de «absoluto». La ciencia no descansa sobre un fondo sólido. La intrépida estructura de sus teorías se eleva, como quien dice, sobre un terreno pantanoso. Es como un edificio erigido sobre pilotes. Los pilotes se hincan desde arriba en la ciénaga, pero no porque hayan topado con una base natural o «dada», y, si dejamos de hincar los pilotes más hondamente, no se debe a haber llegado a un terreno firme. Paramos, simplemente, cuando estamos satisfechos de que los pilotes estén suficientemente firmes para soportar la estructura, al menos por el momento (p. 111).

Las ideas de Popper son muy sugerentes y las redacta en una prosa espléndida. Pero no son tan radicales como presume. Presenta las refutaciones como los momentos decisivos, cuando una teoría choca con la observación y es eliminada. Ésos son, supuestamente, los inequívocos momentos de la verdad. Aun si la verdad es la contraria, aun si una teoría es falsa. Sin embargo, no existe posibilidad alguna de que se den tales momentos decisivos, salvo que estemos seguros de que siempre ocurriría lo mismo si repitiéramos la prueba. Pero eso depende de una inferencia inductiva que va desde la presente ocasión a la siguiente. De lo contrario, ¿por qué no, sencillamente, ensayarlo una vez más? Niéguese la solvencia de la inducción y no habrá razón alguna para eliminar una teoría sólo porque sus predicciones no se hayan sostenido en ocasiones concretas. Si Popper, en efecto, ha demostrado que la inducción es un mito, no podemos conformarnos con la lógica de la falsación. Porque, si en verdad significa lo que dice, no habrá razón alguna para preferir las teorías no falsadas y habremos sido conducidos a un escepticismo general. Pero tan pronto veamos que

la falsación apoya en la inducción su pretensión de ser decisiva, resurgirá el enigma de la inducción, y Popper ya no podrá afirmar que «Así se resuelve el problema de la inducción» (1969, p. 55).

Además, el momento de la verdad se da al contrastar la teoría con la observación pura o el hecho bruto. O al menos eso es lo que implica Popper. Sin embargo, «creer que es posible partir únicamente de observaciones puras, sin nada que se asemeje a una teoría, es absurdo» (1969, p. 35). En ese caso la teoría está involucrada en definir la situación de la prueba y en identificar lo que en ella se observa. Cuando se juzga que, en efecto, se ha dado la refutación, el investigador debe ponderar los méritos de la teoría que llevó a la predicción y los méritos de la teoría que llevó a la descripción de lo mostrado por la experiencia. Los experimentos son asuntos complejos y siempre hay margen para discutir la posibilidad de que sean en alguna forma defectuosos, o de que no muestren exactamente lo supuesto. En pocas palabras, la interpretación no está nunca ausente, y no existe un punto de vista neutral desde el que juzgar cuáles son las teorías que resulta racional aceptar.

Ésas son objeciones serias que, a mi juicio, muestran que, a la hora de la cosecha, Popper está más cerca del empirismo de lo que él mismo cabría suponer. Esto podría parecer una excelente noticia para los «hombres de experimento», semejantes a la hormiga de Bacon, puesto que, a la postre, supedita a la experiencia el proceso por el cual la abeja transforma y digiere su material. Pero el problema es mucho más profundo, como atestiguan los cambios de opinión de Popper, por ejemplo, en *El conocimiento objetivo* (1972). Nos deja Popper aquí en un intento de mantener al mismo tiempo que los momentos de verdad pura se dan cuando los hechos aprueban las teorías, y que la observación nunca es inocente respecto de la teoría. La abeja no es la hormiga vuelta meditabunda. El pragmatismo nos hace señas.

La ciencia como urdimbre de creencias

El pragmatismo insiste en que la mente está siempre en actividad decidiendo qué es lo que cuenta como conocimiento. Sin embargo, aun si eso hace que todos nuestros conceptos y creencias sean revisables, las revisiones deben hacerse a la luz de la experiencia. Dicho paradójicamente, la teoría gobierna la experiencia y la experiencia gobierna la teoría. Dicha interacción podría causar

problemas al final, pero, mientras tanto, es inmensamente fértil. La más aguda introducción a los recientes avances es el electrificante y lúcido ensayo de Quine «Two Dogmas of Empiricism» (1953), cuyo tema esbozaré ahora. Los dos dogmas constituyen los pilares gemelos del positivismo lógico que en el capítulo anterior hemos tratado como argumento fundamental en favor de la ciencia positiva. Éstos son, en primer lugar, la distinción analítico-sintético y, en segundo lugar, el carácter dado y no-interpretado de los hechos básicos de la observación. El artículo de Quine se propone demoler ambos, derribando así el laxo empirismo que los positivistas intentaron hacer preciso.

Como ya se puso de relieve en el capítulo anterior, la distinción analítico-sintético es un ingenioso ardid para mantener aquello que Hume denominara las «relaciones entre ideas», distintas de los «asuntos de hecho y existencia», interceptando con ello la esperanza racionalista de poder tener un conocimiento *a priori* de la realidad. Las verdades analíticas son «verdades convencionales» y, por tanto, inofensivas para el empirismo, una vez se asume que sólo resultan de cómo elegimos utilizar las palabras. Quine acepta la parte que desempeña la convención humana al otorgar a algunas conceptualizaciones una posición privilegiada dentro del conocimiento. Pero niega que ni siquiera las verdades de la lógica y la matemática sean tan sumamente distintas de los enunciados empíricos como la distinción analítico-sintético pretende. Su argumento es tan compacto que resulta difícil de resumir; pero el quid del mismo es que la «verdad convencional» no puede construirse como quisiera el positivismo lógico. ¿Qué es, exactamente, lo que distingue a los enunciados analíticos de los demás? La pregunta sólo puede responderse apelando a nociones como «necesidad», «equivalencia lógica» o «identidad de significado», de las que se supone da cuenta la noción de *analiticidad*. Pero convertir, de una u otra manera, en algo que finalmente sea evidente por sí mismo el que una verdad como que «ningún soltero está casado» es analítica, es dar cabida a la suerte de intuición *a priori* que los empiristas deben rechazar.

Para evitar caer en manos de la oposición, es necesario pensar que los enunciados analíticos se sostienen en convenciones que la experiencia puede presionar para que se revisen. Podrían estar más hondamente incrustadas en nuestro esquema conceptual, o en la urdimbre de creencias, de lo que lo están los enunciados sintéticos, pero no pueden ser totalmente inmunes a la revisión. Cuando

se revisan, también debe hacerse por una razón de la misma índole, es decir, porque la experiencia se resiste a nuestros intentos de describirlas y ordenarlas con su ayuda. Por ejemplo, los astronomos funcionaron por mucho tiempo con una geometría derivada de los axiomas euclidianos. Pero cuando la presión de la experiencia los llevó a preguntarse si los términos euclidianos eran los que mejor describían el espacio, revisaron a Euclides. Algunas revisiones tienen menos alcance que otras y comenzamos por ensayar las revisiones menos radicales. Pero las prioridades tienen que ver con el grado de incrustación en el pensamiento. Ningún enunciado es a la postre inmune a la revisión, ni siquiera las partes más elementales de la lógica y la matemática. Ninguno de los hilos que configuran el entramado de nuestro tejido intelectual son de un negro o un blanco puro (puramente analíticos o puramente sintéticos), sino de toda una gama de grises.

Al cuestionar el primer dogma del empirismo, Quine da una oportunidad para que la experiencia influya en toda forma de teoría. Al cuestionar el segundo, por el contrario, involucra la teoría en cada momento de la verdad empírica. Los enunciados sintéticos o empíricos nunca están directamente a merced de la experiencia. Hasta las muy particulares como «el gato está en el felpudo» se entrelazan con otras como parte de una urdimbre cuyas hebras y nudos interiores están lejos del perímetro experiencial. Toda una sección de la urdimbre entra en juego cuando nos paramos a ver si el gato está en el felpudo. Mientras más se ponga en juego, mayor será la resistencia a permitir que la experiencia nos sorprenda. Las conexiones nos proporcionan defensas, pues podemos invocarlas para mostrar que hemos malinterpretado la experiencia. Cuando parece que la experiencia entra en conflicto con nuestras creencias, siempre contamos con la opción de revisar una cosa u otra, y, puesto que siempre que describimos interpretamos, una opción es reinterpretar la experiencia. Nuestras creencias se enfrentan al tribunal de la experiencia, pero se enfrentan a ella corporativamente y siempre hay campo de maniobra. En la urdimbre de creencias no hay por qué renunciar a ningún enunciado, del mismo modo que ningún enunciado es inmune a la revisión.

Esto lleva la idea de que la observación sin teoría es absurda, mucho más lejos de donde la lleva Popper. La observación ha quedado tan ligada a la interpretación, y, por consiguiente, a la teoría, que, a la hora de decidir cuáles son los hechos de la observación, podríamos estar decidiendo entre teorías opuestas. No perseguiré

el tema hasta las profundidades del pragmatismo en general, puesto que su historia y sus ramificaciones son demasiado complejas para el presente libro. Para robustecer nuestras intuiciones al respecto, he aquí tres gloriosos párrafos de los «Two Dogmas» de Quine, que presentan vívidamente el pragmatismo. Nótese cómo hasta los objetos físicos serían inobservables de no ser tratados como «convenientes intermediarios», y cómo se les otorga el mismo estatus epistemológico que a los dioses homéricos.

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento o nuestras creencias, desde los asuntos más aleatorios de la geografía y la historia, hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso las matemáticas y la lógica, es un tejido confeccionado por el hombre que sólo periféricamente tropieza con la experiencia. O, si cambiásemos la imagen, la ciencia en su conjunto es como un campo de fuerza cuyas condiciones fronterizas las fija la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia ocasiona reajustes en el interior del campo. Los valores relativos a la verdad deben redistribuirse entre algunos de nuestros enunciados. La reevaluación de algunos de nuestros enunciados implica la reevaluación de otros debido a sus interconexiones lógicas: no siendo las leyes lógicas sino enunciados adicionales del sistema, elementos adicionales del campo. Una vez reevaluado un enunciado, es preciso reevaluar algunos otros que podrían ser los enunciados vinculados lógicamente con los primeros, o podrían ser los enunciados de las propias conexiones lógicas. Pero el conjunto del campo está tan subdeterminado por sus condiciones fronterizas, la experiencia, que hay un gran margen de elección respecto a qué enunciados hay que reevaluar a la luz de cualquier experiencia contraria aislada. Ninguna de las experiencias particulares está ligada a ningún enunciado particular del interior del campo, a no ser indirectamente, a través de consideraciones de equilibrio que tienen que ver con el campo en su conjunto.

Si esta concepción es correcta, resulta engañoso hablar del contenido empírico de un enunciado individual —sobre todo si se trata de un enunciado muy remoto de la periferia experimental del campo—. Además, es disparatado buscar fronteras entre enunciados sintéticos sostenidos contingentemente en la experiencia, de un lado, y en enunciados analíticos que valen pase lo que pase. Cualquier enunciado puede considerarse verdadero pase lo que pase si hacemos ajustes suficientemente drásticos en cualquier otro lugar del sistema. Hasta un enunciado muy cercano a la periferia podría considerarse verdadero ante una experiencia recalcitrante alegando alucinación, o rectificando ciertos enunciados de la clase de las llamadas leyes lógicas. A la inversa, por la misma regla de tres, ningún enunciado es

inmune a la revisión. Hasta la revisión de la ley lógica del tercio excluido ha sido propuesta como un modo de simplificar la mecánica cuántica; y, en principio, ¿qué diferencia hay entre ese giro y el giro por el cual Kepler sustituyó a Tolomeo o Einstein a Newton, o Darwin a Aristóteles? [...]

Como empirista que soy, sigo pensando que en último término el esquema conceptual de la ciencia es un instrumento para predecir experiencias futuras a la luz de experiencias pretéritas. Los objetos físicos son introducidos conceptualmente en una situación como convenientes intermediarios, no por definición en términos de experiencia, sino, sencillamente, como postulados irreductibles comparables, epistemológicamente, a los dioses de Homero. Por mi parte, yo, como físico profano, creo en los objetos físicos y no en los dioses de Homero; y considero un error científico pensar de otra forma. Pero en lo que a la base epistemológica se refiere, los objetos físicos y los dioses sólo difieren en el grado, no en la índole. Ambas clases de entidades entran en nuestra concepción sólo como postulados culturales. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a la mayoría de los mitos por haber probado ser más eficaz que otros mitos como ardid para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia (1953, sec. 6, apartado 1.2.4).

Si sacamos provecho del caudal metafórico de Quine, se nos instará a reconocer que ni una sola hipótesis puede probarse aisladamente, y que toda observación va teóricamente ligada a otras observaciones. Ya no existe una simple lógica de falsación. Lo que hay, en cambio, es un abanico irreductible de opciones:

(1) $(H_1 \text{ y } H_2 \text{ y } H_3 \dots \text{ etc.}) \rightarrow (O_1 \text{ y } O_2 \text{ y } O_3 \dots \text{ etc.})$

(2) $No-(O_1 \text{ y } O_2 \text{ y } O_3 \dots \text{ etc.})$

por consiguiente (3) $No-H_1 \text{ o } no-H_2 \text{ o } no-H_3 \dots \text{ etc.}$

La elección de hacia dónde apuntar exactamente el dedo acusador de la refutación, es nuestra, no de la naturaleza, porque para la mente no hay nada que sea previo a cualquier interpretación.

Impulsados, pues, de este modo, ya podemos útilmente preguntarnos si, después de todo, el filtro de Lipsey verdaderamente encarna la idea de la ciencia positiva. El filtro supone representar un proceso definitivo para adaptar las hipótesis científicas a los hechos independientes de la experiencia, sirviendo así para avanzar la economía positiva. Es más refinado que la rueda de Wallace de dos maneras: distingue entre los procesos de descubrimiento y justificación, puede dar cabida a «presupuestos» que se refieren a

inobservables, y, al sostener que la confirmación no exige ninguna «acción consecuente», está en concordancia con el tema de Popper de que la confirmación no eleva la probabilidad de las hipótesis. Estos refinamientos son consistentes con la economía positiva. Pero también van un poco más allá. Si reflexionamos un poco, ¿por qué marca Lipsey el momento de la verdad con la palabra «parece»? («la teoría parece ser o bien inconsistente con los hechos, o bien consistente con los hechos»). ¿Qué determina la elección en la bifurcación en la que la teoría ha de rectificarse (¿cómo?) o descartarse? ¿Por qué descartarla sólo si se presenta «una teoría competitiva superior? Aquí entran en acción las ideas pragmáticas. Lipsey ha concedido solapadamente a la mente una facultad propia, que es más de lo que el empirismo puro estaría dispuesto a otorgar. Cuando la teoría *parece estar* encontrada con los hechos, decidimos si en realidad *lo está*, contrastándola con un trasfondo de teorías aceptadas hasta ahora. El proceso de comprobación se desliza, pues, en un «elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia».

De una manera similar, ahora ya es posible resumir las insinuaciones crípticas del capítulo anterior, que aludían a que el ensayo de Friedman (1953) atribuye a la teoría más de lo que la ciencia positiva puede respaldar. La primera mitad del ensayo, que contiene su celebrada noción de la economía positiva, desemboca en una segunda mitad que podría con toda justicia denominarse pragmática. «No es posible colocar los hechos conocidos por un lado, y la teoría que concierne "de cerca a la realidad", por otro. Una teoría es la vía por la cual percibimos los "hechos" y no es posible percibir los "hechos" sin teoría» (p. 34). Esta observación sigue a una discusión sobre la manera de elegir entre teorías cuando varias de ellas pronostican consistentemente los hechos. Friedman no se limita a decirnos que aplacemos la elección hasta tener más experiencias; más bien recomienda elegir entre teorías que entrañen una abstracción o «tipo ideal» distinguidos por su «economía, su claridad y su precisión» (1953, p. 33). La teoría ya no es un simple artilugio de registros o un «sistema de organización», sino que se ha convertido en fuente de selección a partir de una masa de datos. Los datos pueden ser incluso descartados por motivos de economía y de claridad. ¿Por qué exactamente debemos preferir dichas virtudes? La respuesta de Friedman es llamativa.

Una hipótesis fundamental de la ciencia es que las apariencias son engañosas y que existe una forma de mirar, o interpretar, u organizar la evidencia que revelará que fenómenos, aparentemente diversos y desconectados entre sí, son manifestaciones de una estructura más fundamental y relativamente simple (1954, p. 33).

Si con esta «hipótesis fundamental de la ciencia» no se trata de una concesión a la realidad de estructuras fundamentales en la realidad, será preciso que enuncie un principio para los sistemas de organización o para lenguajes. Aun así, la segunda parte del ensayo amenaza con desestabilizar su mejor conocida primera mitad. La economía positiva, como ciencia empírica cuya única tarea es predecir con éxito los fenómenos, da paso a una economía pragmática, cuyo objetivo es una teoría más simple y depurada, consistente con unos «hechos» que ella misma nos lleva a ver y a considerar significativos. La teoría ha dejado de ser, simplemente, el criado de la experiencia.

Muy bien; pero, exactamente, ¿por qué debemos preferir las teorías que muestren las virtudes pragmáticas de economía, claridad, precisión, elegancia, simplicidad y capacidad de ser sugerentes? Si los fenómenos diversos y desconectados no son manifestaciones de una realidad fundamental y más simple, dichos criterios no son necesariamente una guía hacia la verdad. ¿Por qué las teorías más elegantes habrían de superar con mayor probabilidad el tribunal de la experiencia? La respuesta tendrá que ser intrínseca a la urdimbre de creencias. *Todo cuanto* la abeja había almacenado en el entendimiento se ha visto alterado y digerido por la mente, operando con una facultad propia. Las afirmaciones sobre la estructura de la realidad no son excepciones. Una cosa es mostrar que la teoría está irreductiblemente involucrada en toda comprensión, y otra harto diferente es vincular esa actividad a la búsqueda de la verdad.

Quine dice que el tribunal de la experiencia emite veredictos que debemos aceptar, aunque, consecuentemente, somos libres de elegir el modo de la urdimbre. ¿De quién es ese tribunal? A mi juicio, sólo puede ser nuestro. La naturaleza se ha convertido en un mito o postulado cultural, como los dioses de Homero o los cotidianos objetos físicos con que tropezamos. En un sistema en el que ningún enunciado es inmune a la revisión, ¿de qué otro modo podrían ser los enunciados sobre la naturaleza? De hecho, hasta la misma pretensión de poder conservar (o revisar), pagando un de-

terminado precio cualquier enunciado, es engañosa. Sugiere que los precios son fijados por la naturaleza y forman parte de un elemento fijo en los compromisos negociados con la experiencia. Pero a la postre, también los precios son intrínsecos a la actividad de la mente, aun cuando tengan que ver con los rasgos más profundamente incrustados en la urdimbre de creencias, es decir, con las más elementales nociones de consistencia y coherencia. Sin duda sigue siendo útil pensar en términos de negociación con la naturaleza, pero, hablando en términos epistemológicos, el tribunal de la experiencia es otro mito.

No obstante, cabría acusar a este último párrafo de incurrir en una petición de principio. Hasta ahora hemos supuesto una teoría de la verdad por correspondencia, en la que un enunciado empírico es verdadero si y sólo si se corresponde con los hechos. Esto concuerda muy bien con una imagen de la ciencia a guisa de exploración, y se adapta al caso que exige fundamentos para el conocimiento. Pero el pragmatismo no acepta nada de ese bagaje. Al insertar los hechos dentro de la urdimbre de creencia, de buena gana se deshará de una teoría de la verdad por correspondencia para sustituirla por alguna equivalencia entre lo que es «verdad» y contribuye a la urdimbre más simple y coherente, o aquello que en último término es útil creer. Puesto que esos pasos nos adentran más profundamente en la teoría del conocimiento de lo que en este momento podemos permitirnos, no intentaré dilucidar el párrafo anterior.

Pero una conclusión puede sacarse sin temor a equivocarse. Si Quine tiene razón, y *cualquier enunciado* está abierto a revisión, deben existir más formas de organizar la experiencia que las que acometemos. ¿Qué es lo que limita nuestros esfuerzos? La respuesta tradicional, expresada al comienzo del capítulo, es que la razón y la experiencia nos confinan a teorías que concuerdan con los hechos conocidos y las reglas de la lógica. Pero el pragmatismo ha hecho revisables esas dos clases de constricciones. ¿Por qué, entonces, suscribimos el mito de los objetos físicos y las teorías generales que van con ellos? El mismo Quine ha conjeturado que la respuesta habría que encontrarla en la biología de la mente y la constitución humana: estamos, por así decirlo, preprogramados para construir la experiencia al modo amplio en que lo hacemos. Pero otros se han mostrado más inclinados a dar a los postulados culturales una explicación cultural.

Los paradigmas, y después

La sugerencia más importante la hizo Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (2.^a edición, 1970), en donde introduce la noción de «paradigma». Las investigaciones que Kuhn había llevado a cabo en el campo de la historia de la ciencia le convencieron de que la historia que se cuenta en la escuela, o que se contaba en la Ilustración sobre el progreso suave y constante de la razón, era simplemente una ficción. Por ejemplo, la «revolución copernicana» por la cual se descartó la idea de que la tierra era un cuerpo central y fijo en el firmamento no dio importancia a la verdad cuando fue refutada la antigua astronomía tolemaica y se sustituyó por la nueva teoría. Antes al contrario, las dos astronomías coexistieron incómodamente durante varios siglos. Ambas pretendían tener de su lado la evidencia de la observación, y, si bien es cierto que el equilibrio dio un vuelco al mejorar los telescopios, los tolemaicos aún conservaron defensores eminentes hasta bien entrado el siglo XVIII. Tampoco esto habría de sorprender, dado que el relativo movimiento de los cuerpos siempre puede ser descrito de varias maneras, turnándose cada una de ellas como punto fijo de referencia. Entretanto, la revolución que finalmente se dio fue, en el fondo, conceptual, una creciente disposición a pensar de maneras nuevas acerca del cosmos y su orden moral, lo que al poco tiempo se precipitó en la visión moderna del mundo. Al mismo tiempo que iban cambiando los conceptos, los historiadores comenzaron a observar el viejo orden a través de los ojos del nuevo, y así fue como terminaron por construir la historia que sobre los descubrimientos razonados se cuenta en la escuela.

Reflexionando sobre éste y otros episodios, Kuhn acabó distinguiendo la ciencia normal de la ciencia revolucionaria. La ciencia «normal» es el trabajo cotidiano, organizado y progresivo de recolectar evidencia y poner a prueba las hipótesis. Se desarrolla dentro de un marco de presupuestos intelectuales y prácticas establecidas que se dan por sentadas. Pero dicho marco o «paradigma» no es inmutable. Cuando la ciencia normal empieza a arrojar consistentemente resultados inesperados, entra en tensión; cuando surge un modo radicalmente nuevo de enfocar los resultados obstinados, y es ampliamente aceptado por considerar que los explica convincentemente, se la desecha. Ésa es la clase de «revolución científica» que ocurrió cuando se dio el giro hacia una nueva astronomía, o cuando la teoría de la relatividad de Einstein sustituyó

yó el chirriante paradigma newtoniano que había estado vigente desde el siglo XVII. Cuando un giro paradigmático se abre camino a través de un nuevo modo de conducir la ciencia normal, el científico comienza a operar en un «mundo diferente».

La historia del libro de Kuhn ilustra sus propias tesis. El proyecto fue originalmente concebido en los años cuarenta como parte de la *International Encyclopedia of Unified Science*. Se trataba de una serie que los positivistas lógicos habían comenzado en los años treinta con el objetivo de poner al día y completar *L'Encyclopédie*, el proyecto de compendiar todo el conocimiento que había surgido de *Les Philosophes* en el cenit del optimismo ilustrado. *La estructura de las revoluciones científicas* se proponía sugerir cierta información puntual sobre la historia de la ciencia, llenando así una laguna con, supuestamente, enunciados sintéticos verdaderos. La primera edición (1962) atrajo poca atención. No obstante, sus tesis, en efecto, amenazaron con cancelar todo un proyecto positivista demostrando que la ciencia dependía de elementos que no tenían la más mínima cabida en el esquema de los positivistas lógicos. La segunda edición, con una nueva introducción, fue el detonante de una bomba de relojería, y el libro se ha convertido en lectura obligada. Admitir sus tesis es pensar en la ciencia, y, de hecho, en el conocimiento en general, de un modo nuevo, puesto que los inevitables paradigmas que regulan la ciencia normal no están abiertos a la refutación directa, no son simples sistemas o tautologías, y son demasiado mutables para que puedan atribuirse a la razón universal y externa. En una palabra, la tesis es revolucionaria.

El paradigma posee dos aspectos principales, uno intelectual y otro institucional. Intelectualmente, consiste en un conjunto de «axiomas» orientativos, utilizando el término de Bacon, o de principios básicos sobre el carácter general de la naturaleza, y cómo ha de ser estudiada. El sistema intelectual de Descartes es un buen ejemplo de ello con sus ideas audaces, simples, sobre el sistema unificado de la naturaleza; su nueva física matemática y su explicación del conocimiento y cómo alcanzarlo. Mientras que Descartes pretendía haber descubierto este nuevo sistema a través de la intuición racional, como hemos visto antes, los kuhnianos consideran que éste descansa sobre presupuestos para los cuales no hay garante, ya que, puesto que estos últimos abarcan un marco de referencia dentro del cual todo razonamiento e interpretación antecede a todo razonamiento e interpretación, están fuera de la razón y la experiencia. Sin embargo, no son vacíos ni ociosos, dado que

regulan los usos permisibles de la razón y las interpretaciones de la experiencia. En pocas palabras, acusan el mismo talante que los principios irrefutables que Popper condena por pseudocientíficos.

Por otro lado, los presupuestos pueden cambiar, a pesar de su aparente inmunidad a la revisión. El sistema cartesiano dio pronto paso al opuesto sistema newtoniano. El sistema newtoniano fue generalizado por Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781), como encarnación de un único y consistente conjunto de categorías facultadas para entender la experiencia. Pero Kant se precipitó, si es que es posible reconocer que Einstein aportó una alternativa mejor, cuestión ésta que no intentaré valorar. Ni tampoco ése sería presumiblemente el final de una historia que se alargó por más de cien años. Como el propio Kuhn señala, dichos cambios surgen en el curso de los debates razonados, aun si cada marco de referencia establece también un canon de debate razonado. Estamos, pues, frente a un enigma si queremos explicar la dinámica intelectual de sistemas preparados para librarse de los desafíos a su estabilidad. Quizás algo del ímpetu proceda de las contradicciones internas, que obligan a elegir otras opciones intelectuales cuando consiguen aflorar a la superficie. Pero el claro mensaje de Kuhn es que la razón, por sí misma, no puede dar cuenta de todo cuanto se hace en nombre de la razón.

En consecuencia, otro aspecto primordial del paradigma es el institucional. La ciencia normal se vigila también por medio de mecanismos sociales. Ésa es una actividad sumamente organizada, y, por regla general, supeditada a una estructura jerárquica de poder. Los científicos jóvenes realizan aprendizajes en los que aprenden a pensar y practicar como requiere el paradigma dominante, y se les asciende por haber aprendido bien la lección. La heroica saga del singular genio aislado es puro mito. Los científicos reales trabajan en el seno de comunidades jerárquicas sujetas a una disciplina que refuerza el paradigma. Además, necesitan subvenciones. La ciencia es tanto una industria con inversores que satisfacer, como un ejercicio de curiosidad. Eso suele significar que hay que agradar al gobierno, cuyos objetivos no son desinteresados. Quien paga al gaitero escoge la canción. Así, pues, la industria del conocimiento es un entramado dentro del vasto sistema social y político, lo que ayuda a explicar la persistencia de un paradigma particular y cómo éste regula la práctica científica. De igual manera, un cambio de paradigma probablemente acarreará cambios profundos en cuanto a la distribución del poder dentro de la so-

ciudad en general. Aun si la epistemología sigue siendo importante, entra en juego la sociología del conocimiento para cubrir el resquicio abierto al encontrar que los paradigmas están más allá del alcance epistémico de la razón y la experiencia.

El reto a las ideas del conocimiento científico postuladas por la Ilustración es radical. Lo he expresado más ásperamente que Kuhn, pero una versión tan áspera como ésta servirá para mostrar por qué la noción de paradigma ha causado tanto impacto. En términos generales, se han dado dos reacciones, que resumiré sucintamente para mostrar el verdadero alcance de la presente discusión.

La primera, la tentación de hacer de la razón el tema de una sociología del conocimiento, ha sido generalmente aceptada y ha instado a muchos estudios reveladores en el campo de la sociología de la ciencia. Por ejemplo, la historia de la medicina se aclara al reconocer que la aceptación de las teorías médicas está relacionada con el poder de la Iglesia, con el surgimiento de la profesión médica, con el hecho de que la mayoría de los médicos sean hombres y las comadronas mujeres, o con la influencia de los gigantes laboratorios farmacéuticos. Dicha sociología aplicada del conocimiento no es subversiva de la razón, ni presupone que la medicina sea en general una actividad racional; sólo busca explicar sociológicamente lo que es irracional o no racional en lo que a ello concierne. Pero la misma existencia de paradigmas sugiere que aquello que se considera una actividad racional es en sí mismo, y en gran medida, una cuestión social no menos que intelectual.

Esta sugerencia invita a un relativismo general y subversivo en el cual todas las creencias están relacionadas con rasgos de su contexto social, cualquiera que sea su fundamento intelectual. Ésta es la línea que toma el «Strong Programme» de la sociología del conocimiento, articulado con mucho brío por Barry Barnes y David Bloor (1982), entre otros. Bloor ha comentado que «Para el sociólogo, el conocimiento es cualquier cosa que los hombres pretendan que sea conocimiento. Consiste en las creencias que los hombres alberguen confiadamente y que orienten sus vidas» (1976, p. 2). Si el conocimiento no es otra cosa que la creencia a la que uno se adhiere confiadamente, entonces hasta las conexiones internas dentro de la urdimbre de creencias dependerán de las reglas de razonamiento, cuya autoridad local es una cuestión sociológica. Esto va explícito en el «Strong Programme», y vale también para las reglas del método científico.

En segundo lugar, no obstante, los defensores del proyecto de la Ilustración no encajaron a Kuhn con los brazos cruzados. Los popperianos, especialmente, han intentado sostener la idea de que la falsación es un proceso objetivo que avanza con el conocimiento, tanto a pesar de la dependencia-de-la-observación que acusa la teoría, como de la aparente invulnerabilidad de los paradigmas. Imre Lakatos (1978), en particular, ha sugerido que la teoría científica debería verse como un núcleo de propuestas claves y cruciales a la teoría, protegidas por un cinturón o penumbra de hipótesis auxiliares, muchas de las cuales podrían ser rechazadas, sin que por ello haya que abandonar el núcleo. Cuando la predicción entra en conflicto con la experiencia, el científico puede elegir entre permitir que una hipótesis auxiliar caiga presa de un contraejemplo, o suspender el juicio ante la anomalía para ver si la teoría entra en problemas más generales. La elección está supeditada al estado de salud del principal proyecto de investigación al que pertenece la teoría. Siempre es posible salvar una teoría añadiendo nuevas hipótesis auxiliares que expliquen previos conflictos con la experiencia. Pero si las hipótesis añadidas son muchas y *ad hoc*, es decir, si carecen de un fundamento teórico racional y son meros emplastes de urgencia puestos después de que se diera el acontecimiento, entonces el programa está «degenerando». Un proyecto de investigación «progresivo» responde a las dificultades de manera tal que robustezca el sentido teórico y lleve a nuevas conjeturas, en un espíritu que Popper aplaudiría.

Una característica de esta respuesta ha sido el contraataque a la tajante distinción que hace Kuhn entre la ciencia normal y la ciencia revolucionaria. Los popperianos replican que la diferencia es una diferencia de grado en el blindaje de las teorías. Según eso, la ciencia normal estaría más dispuesta a cuestionar sus teorías básicas de lo que Kuhn se aviene a reconocer, y la ciencia revolucionaria tendría una mayor continuidad con lo anterior. Así se habría logrado una suerte de aproximación. Los popperianos son ahora más holistas, están más dispuestos a pensar en términos de conjuntos únicos de teorías e hipótesis interrelacionadas, incluidas las que introducen la interpretación teórica en los procesos de experimento y observación. Eso significaría abandonar la suprema importancia de la verdad, que es el núcleo de las «conjeturas y refutaciones», pero permitiría el progreso de la ciencia en pos de la «verosimilitud». Los kuhnianos, sin duda reflexionando sobre que las tesis de los paradigmas constituyen supuestamente una pieza

de la ciencia objetiva, han dado marcha atrás del contundente relativismo aparentemente implicado en *La estructura de las revoluciones científicas*. Una vez asimilada la lección de que la razón no es el único árbitro respecto a cuáles son las creencias que es racional aceptar, queda expedito el camino para la explicación objetiva de la ciencia que toma en consideración los contextos sociales y políticos. Quizás lleguemos a identificar la clase de contexto, liberal y democrático, en el cual, presumiblemente, la ciencia corre mejor suerte.

Pero el dragón ha enseñado los dientes y puede que a los guerreros no les quede honestamente sino destruirse entre sí. A mi juicio, la distinción entre proyectos de investigación «progresivos» y «degenerados» carece de sentido, salvo que ello implique la opinión tradicional de que hay una verdad objetiva sobre el independiente mundo natural, una verdad que debemos encontrar. Sin embargo, eso parecería admitir que la intrusión de la teoría en los hechos y la influencia de los paradigmas concernientes a los criterios de una teoría válida destruyen todo acceso tradicional de la razón al mundo independiente de los conceptos y las teorías que sobre éstos sostenemos. La esperanza de ser capaces de rescatar la objetividad, reconociendo el papel intelectual e institucional que desempeñan los paradigmas como preludio para hacerle sitio, parece suponer el punto de vista del científico neutral, que había sido socavado. En todo caso, esas sospechas han sido astutamente alimentadas por Paul Feyerabend en su libro *Against Method* (1975). A estas alturas, y tras un capítulo tan largo, no intentaré resumir sus razones para declarar que todos los empeños por establecer reglas universales para el método científico no sólo han estado fuera de lugar, sino que son perniciosos. Vale la pena leer a Feyerabend, y el tema queda muy bien captado en su comentario de que «todas las metodologías tienen sus limitaciones y la única "regla" que persiste es "todo vale"» (p. 296).

Así pues, el escenario actual es turbulento, aun confinándonos a los descendientes de las hormigas, arañas y abejas de Bacon, y es aún más turbulento si incluimos en él los debates en curso sobre la deconstrucción y la teoría crítica. Sin embargo, y puesto que estos últimos requieren cierta familiaridad con la tradición hermenéutica, aplazo incluso un mínimo gesto hasta haber explorado la idea de la comprensión. Entre tanto, el capítulo puede cerrarse muy bien con un punto más remoto de la estela de la Ilustración, con la *Crítica de la razón pura*. Kant ha sido escasamente mencio-

nado hasta ahora, y no veo cómo hacerle justicia en una introducción a la filosofía de las ciencias sociales. Pero la *Crítica* sigue siendo el intento más sobresaliente para combinar las facultades experimentales y racionales, como exigiera Bacon, de reconocer que todo conocimiento está mediado por la interpretación, y, no obstante, retener la idea de los fundamentos del conocimiento.

Antes hemos citado a Kant a raíz de su comentario de que los conceptos sin percepción son vacíos, y la percepción sin conceptos es ciega. Esta interdependencia entre conceptos y percepción está en el meollo del preocupante proceso por el cual el material empírico es almacenado en la comprensión una vez alterado y digerido. Nuestro problema ha sido observar por qué el reconocimiento de dicho proceso no socava las pretensiones de objetividad. La solución que aportó Kant en la *Crítica* fue identificar los conceptos fundamentales para la comprensión de la experiencia como familiaridad con un mundo de objetos físicos, causalmente relacionados y persistentes en el tiempo y en el espacio. Puesto que la experiencia misma sólo nos familiariza con fenómenos, este aparato categorico está impuesto por la mente. Pero eso no la hace meramente subjetiva o intersubjetiva. Kant sostiene que, si nos preguntamos qué hace posible el conocimiento del mundo, podemos responder formulando las únicas condiciones previas que contribuyen a hallar un orden de la experiencia racionalmente describable.

Por consiguiente, toda comprensión racional, sea la que fuere, presupone esta única vía para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia. Las categorías en las que se apoya la comprensión trascienden la experiencia, y, por lo tanto, nos aseguran no ya que la realidad se acopla a ellas, sino que nuestro pensamiento está objetivamente legitimado para utilizarlas. Esta línea se anticipa al pragmatismo de Quine, antes citado, pero con necesidades de acero, no de goma, por así decirlo.

No viendo cómo decir más sin escribir un libro diferente, vuelvo ahora a las lecciones de los capítulos 2, 3, y 4.

Conclusión

«Reason is the pace, increase of science the way, and the benefit of mankind the end» («La razón es la andadura, incrementar la ciencia, el camino y el beneficio de la humanidad, el fin»), declaraba Hobbes (*Leviathan*, 1652, cap. 5). Nos pusimos en marcha por

el sendero de la Ilustración con gran regocijo. Pero los caminos racionalistas y empiristas para descubrir la verdad parecen haberse agotado, y los intentos de combinarlos nos han dejado con el temor de que «todo vale». Aunque sea demasiado pronto para desesperar, ciertamente ha llegado el momento de hacer balance.

La vía racionalista arrancó apasionadamente, con el mundo a guisa de un reloj dirigido por ruedas y resortes ocultos, y la razón como fuente de sagacidad en el seno de dichas estructuras y fuerzas. No obstante, implicaba tal dislocación entre la realidad y la apariencia que instó a Bacon a la desdeñosa comparación con arañas que hilan sus redes de su propia sustancia.

Así pues, la vía empírica parecía más prometedora. El mundo consistía en particulares observables; la inducción y la predicción se encargarían del trabajo metodológico, y una epistemología inflexible dispensaría de las necesidades, causales y lógicas por igual, como componentes del conocimiento empírico. No obstante, confinar la interpretación y la teoría al humilde papel que se proponía para ellas demostró ser imposible, aun después de la separación entre el proceso imaginativo del descubrimiento y el paciente proceso de justificación.

¿Por qué no combinar las dos vías? El intento pronto amenazó con socavar por completo la idea del conocimiento a modo de templo construido sobre fundamentos evidentes por sí mismos, *a priori*, o empíricos. De hecho, amenazaba cualquier idea de objetividad. Hasta los mínimos requisitos de falsación objetiva de Popper probaron ser vulnerables a la insistencia de Quine de que ninguna conceptualización es inmune a la revisión. El conocimiento humano surgió como «una urdimbre tejida por el hombre, que sólo en su periferia roza la experiencia», y, dada la omnipresente intrusión de la interpretación, hasta la periferia resultó ser problemática. Al hacer la mente impenitentemente activa como intérprete de la experiencia, bloqueamos definitivamente las dos vías hacia la verdad propuestas por Bacon.

Así pues, ¿se ha descargado el hacha sobre el árbol de Descartes y, todo vale? Bueno, hay sólidas bases para sostener que nuestras pretensiones de conocimiento incluyen algo más de lo que la razón, en cualesquiera de sus tradicionales definiciones, puede justificar.

Ahora somos más cautelosos en cuanto a la imagen inicial de la naturaleza como ámbito independiente de la mente inquisitiva, a la que la mente exploraría con objetividad cuasi divina. Tenemos

	Explicación	Comprensión
Holismo	Sistemas	«Juegos»
Individualismo	Agentes	Actores

FIG. 1.2.

razones para desconfiar de la habitual distinción entre el sujeto humano y el objeto externo. La primacía general que tradicionalmente fuera otorgada a la epistemología se ha visto sacudida por los retos planteados a la propia idea de que el conocimiento puede o necesita tener fundamentos. Todo esto vaticina dificultades para el proyecto de la Ilustración. Pero, cuán profundas sean las raíces de las dificultades, y qué le espere a la teoría del conocimiento son cuestiones demasiado amplias para tratar de abarcarlas aquí.

Ha aflorado lo suficiente para permitir algunos cautos indicadores para los capítulos siguientes. Aquí nos vendría bien remitir al lector a la figura 1.2.

En primer lugar, no hemos encontrado un único y prevalente análisis de la explicación causal en la filosofía de las ciencias naturales que los científicos sociales estén obligados a aceptar. Existen fuertes contendientes, inspirados por Hume, que tratan las relaciones causales a modo de estadísticas y piensan en términos del éxito o fracaso de predicciones falsables. Pero el esfuerzo por poner a monsieur Rouget bajo el modelo de ley-de-cobertura y el método hipotético-deductivo nos ha dejado preguntándonos aún por qué vota comunista. En general, las epistemologías subyacentes, empiricistas o pragmáticas, tienen bastantes problemas por sí mismas como para, además, practicar análisis más jugosos de la causación.

Segundo; por consiguiente, tampoco queda fuera de juego el realismo ontológico respecto de las fuerzas, leyes y estructuras. Incluso si el racionalismo no es el amigo que a primera vista pareciera, el empirismo y las urdimbres de creencias han fracasado en

excluir el realismo. Eso no quiere decir que las ontologías puedan afirmarse a la buena de Dios, y todavía necesitaremos formas de evitar el dogmatismo. Pero oculta un argumento, que la ciencia positiva confiaba en esquivar, sobre los méritos del holismo y, con ello, sobre si existe una clase de explicación distintiva que explique la conducta individual por el lugar que ocupa dentro de un sistema. Éste es el tema del capítulo siguiente. No todos los realistas pertenecen al apartado superior izquierdo de la figura 1.2, sin embargo, y, en cualquier caso, aún quedan por considerar los «agentes» del apartado inferior izquierdo. Eso se hará en el capítulo 6. Rematamos los dos capítulos con la curiosidad insatisfecha en cuanto a la explicación, y con la disponibilidad para la prometida discusión entre los «de arriba abajo» y los «de abajo arriba» de la columna de la izquierda de la figura 1.2.

Tercero; monsieur Rouget concita pensamientos sobre la comprensión que nos ocuparán en el capítulo 7. La explicación original en términos de probabilidades curiosamente guardó silencio sobre qué es lo que opinaba monsieur Rouget sobre su voto, su mundo y sobre sí mismo. Esto podría deberse en parte a que Przeworski y Teune nos dirigieron a indicadores conductistas del tipo género y ocupación, y aún tenemos que seguir la pista al llamamiento que J. S. Mill nos hizo en el primer capítulo en pos de las leyes (o generalizaciones) psicológicas. Pero también podría deberse a que la comprensión de monsieur Rouget no admita generalizaciones psicológicas. Su «urdimbre de creencias» parece estar entretejida con significados, razones y valores. Es posible que ello nos hiciera preferir Quine a Mill, pero también da pie para discutir el naturalismo asumido hasta ahora.

Cuarto; sin embargo, explorar la columna de la «comprensión» de la figura 1.2 es poner en marcha una discusión paralela entre los «de arriba abajo» y «de abajo arriba». Aquí el presupuesto inicial favorece al individualismo, en reacción inmediata contra la idea de que la historia ha de escribirse identificando leyes universales de conducta. No obstante, sea lo que fuere lo que esté en la mente de los actores individuales en las ocasiones históricas, éstos actúan en un contexto de significados y reglas compartidas que permea las opciones disponibles y da cabida al holismo. También esto se pondrá de manifiesto en el capítulo 7.

CAPÍTULO 5

SISTEMAS Y FUNCIONES

??	

En el Prefacio citado en el capítulo 1, Marx afirmaba que la suma de las relaciones de producción «constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política... No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; al contrario, la realidad social determina la conciencia». En cambio, Mill sostenía: «Las leyes y fenómenos de la sociedad son, y pueden ser, nada más que las leyes de las acciones y pasiones de los seres humanos reunidos en el estado social... Los seres humanos en la sociedad no poseen otras propiedades que las que se derivan de y son resumibles en las leyes de la naturaleza del hombre individual.» En los dos capítulos que siguen reflexionaremos sobre ese espinoso desacuerdo.

Me propongo dilucidar la clase de pensamiento adecuado para los apartados superior e inferior de la izquierda de la figura 1.2, y ver si alguno de los dos logra persuadirnos de que el otro es secundario. Al mismo tiempo, estaremos al tanto de las señales que apunten a aquellas explicaciones propuestas que pudieran depender de la comprensión que tengamos de los sistemas sociales o de los agentes que se hallan en ellos. Los holistas, respecto de la explicación, habrán de vérselas no sólo con los individualistas, sino también con los holistas que abogan por la comprensión. Los in-

dividualistas que se decantan por la explicación también tendrán que guardarse de los individualistas que prefieren la comprensión. Los ejemplos que se elaboran se invocan no sólo para iluminar los argumentos sobre la explicación en las ciencias sociales, sino también con vistas al capítulo 7, «Comprender la acción social», en donde desarrollaremos la argumentación sobre el «de arriba abajo» y «de abajo arriba» bajo una nueva égida.

Las cosas siguen enmarañadas por falta de un análisis único y consensuado sobre la explicación causal. Pero eso difícilmente sorprenderá a nadie. Los teóricos que creen firmemente en una ontología de los sistemas sociales están casi obligados a explicar los fenómenos sociales en términos de leyes subyacentes y de las fuerzas y mecanismos cuya existencia, de alguna manera, estamos supuestamente justificados a inferir. Los teóricos que se contentan trabajando con individuos y particulares llevan mucha razón al airear pretensiones causales en un talante más humilde que hace de la razón su árbitro. (Aquellas teorías psicológicas, como las de Freud, que postulan fuerzas mentales subconscientes se agruparán con los primeros, dada su más rica ontología.)

El capítulo arrancará con una argumentación sobre la explicación funcional, dado que ésta pertenece inequívocamente al apartado superior izquierdo. Sin embargo, al aislar sus características especiales, afloran las objeciones y nos replegamos en un holismo más laxo. De todos modos, será preciso que «la conciencia de los hombres» ocupe un lugar en las explicaciones de la acción social, dando así cabida al individualismo.

Explicación funcional

Imaginemos una colonia de termitas que habita en un alto montículo de barro en una sabana africana. El montículo vibra con las termitas obreras y las termitas soldados, y cada uno de los grupos circula ocupado en sus diferentes clases de tareas. La colonia sólo prosperará si la proporción entre soldados y obreras se mantiene más o menos igual, de modo que la reina y las obreras estén protegidas por los soldados, y la reina y los soldados sean servidos por las obreras. Otros predadores hambrientos invaden frecuentemente la colonia perturbando con ello su equilibrio, mas pronto se reestablece su suerte, puesto que la enorme reina, inamovible, fortificada por debajo del nivel del suelo, pone huevos no

sólo en un número bastante copioso, sino también en la necesaria proporción variable.

¿Cómo explicar esa misteriosa habilidad de la reina para responder a acontecimientos que ocurren en la harto distante superficie? Podría darse una explicación, y ésta es que la colonia es un sistema que, como todo sistema, tiene necesidades sistémicas. Todo cuanto satisfaga dichas necesidades es *funcional* para el sistema y *ocurre* porque es *funcional*. El hecho de que la colonia no pueda sobrevivir sin que obreras y soldados sean reemplazados en proporción directa a las pérdidas fortuitas, explica, en cierta manera, el hecho de que los huevos sean puestos en tal proporción.

Si la explicación pareciese descaradamente circular (la colonia sobrevive porque responde y responde, porque de no hacerlo no sobreviviría), podría complementarse con un relato evolutivo en el cual las reinas, con su habilidad, surgen por un proceso de selección natural que actúa sobre pequeñas mutaciones aleatorias. Las mutaciones ocurridas en un ambiente dado contribuyen a la supervivencia, y la especie pasa a contar con una proporción mayor de miembros mejor equipados. Pero sugerir que la especie evoluciona porque sobrevive mejor si hace de la supervivencia el objetivo de la especie, sólo abundaría en el enigma inicial. En consecuencia, permítasenos quedarnos con la simple idea de que la conducta que se da dentro de un sistema ocurre porque el sistema así la necesita.

La colonia de termitas es un sistema orgánico. Cada termita es también un organismo cuyas partes se combinan para hacer de éste un individuo eficiente y, además, lo equipa para sus particulares tareas en el seno de la colonia: los soldados poseen unas mandíbulas apropiadas para el oficio de atacar a los predadores en una manera funcionalmente relevante. Parece muy natural describir las diferencias en términos que indiquen para qué objeto, en particular, sirven los órganos distintivos. De igual manera, ambas clases de termitas poseen patas y eso parecería ser debido a la necesidad de locomoción. El hecho obvio de que la termita sea un organismo nos induce en seguida a identificar sus partes por su contribución al éxito de los insectos: un lenguaje que casi sugiere la idea de diseño. Sin embargo, aun si algo de todo esto podría considerarse puramente irreflexivo, no existe razón alguna para negar que las partes orgánicas pertenecen a organismos completos, y que se relacionan entre sí en formas que contribuyen a la actividad del todo. Ni tampoco existe ninguna razón para negar que todo orga-

nismo posee necesidades, en el sentido de que sólo sobrevivirá y progresará si logran satisfacerse esas varias condiciones.

El siguiente paso inductivo será sugerir que las partes son como son, y se comportan como lo hacen, *porque* sirven a dichas necesidades. Entonces, dado que la función de algunas partes, como las mandíbulas especializadas, es pertinente a la vida de la colonia, uno está tentado a pensar que la colonia es un organismo mayor, cuyas necesidades son servidas de manera similar por sus diversos miembros. Existen soldados *porque* la colonia necesita soldados. Esto ahora empieza a sonar a cháchara irreflexiva. Sin embargo, las partes de un organismo no se deben al azar, y la diferencia entre soldados y obreras, efectivamente, contribuye día a día y de generación en generación a la supervivencia de la colonia. La forma idiosincrásica que la reina tiene de depositar huevos insta a ir más allá de la reflexión sobre el modo en que esa idiosincrasia es funcional para ella (más allá del sentido trivial de que las reinas son distintivamente ponedoras-de-huevos), para considerar el funcionamiento de la colonia en su conjunto. Por otra parte, la colonia parece ser algo más que la simple suma de termitas pasadas, presentes y futuras, al igual que una termita particular es algo más que la simple suma de sus partes. Ahí anda en juego una organización o estructura, sin duda invisible, pero no por ello menos auténtica.

¿En qué sentido es posible afirmar que la reina produce proporcionalmente más soldados cuando hay escasez de soldados, *porque* eso es lo que necesita el sistema? Esquemáticamente, tenemos:

- (S1) *Un estado del sistema* caracterizado por la escasez de soldados
- (B) *La conducta de la reina*, la producción extra de soldados
- (S2) *Un estado posterior del sistema*, caracterizado por más soldados, y una hipótesis sostenida en la premisa de que la colonia es un sistema:
- (H) *Dado (S1), (S2) es la causa de (B).*

Sin embargo, en este caso, la explicación funcional amenaza con incluir las causas que siguen a sus efectos. Aunque vale la pena hacer una pausa para pensar en la idea de una causación inversa antes de apresurarse a rechazarla, tampoco hay que adoptarla a la ligera. Ello nos conduciría a un absurdo, puesto que no existe nin-

guna garantía de que los huevos-soldados depositados de más (B), en efecto resulten en soldados-de-más (S2). Siempre podría ocurrir que un hambriento oso hormiguero engullera a unos cuantos soldados-de-más, privando con ello al efecto actual de su causa futura. En otras palabras, si fuera posible explicar la conducta apelando a su contribución al sistema, sería mejor no depender directamente de lo que en realidad sucede después.

Así pues, permítaseme adoptar una sugerencia de Charles Taylor (1964), según la cual lo que explica (B) no es en realidad (S2), sino dos hechos:

- (1) que (B) es necesario para que se dé (S2)
- (2) que la colonia no se mantendrá sin (S2).

Eso elimina la causación inversa al desplazar el trabajo explicativo hacia la noción de un requisito funcional para el mantenimiento de un sistema (o para la consecución de cualquier otro objetivo sistémico). Si esa noción parece —fundadamente— oscura, tomen nota de cuán prestos estamos a aplicar una noción similar a la conducta humana. Cuando Jack va a pescar, no es el resultado en sí mismo lo que causa que lance el anzuelo (podría no pescar nada), sino el hecho de que no podría lograr el resultado deseado sin hacerlo. Aquí nos movemos en un terreno en el que hablar de propósitos, objetivos y quizás de requisitos funcionales no plantea dificultades inmediatas, ni necesita que las causas sean seguidas por sus efectos. Pero entonces tampoco plantea el inminente enigma acerca del carácter deliberado de un sistema humano como es Jack, en el que el propósito es, patente y conscientemente, suyo. Y, en lo que a eso hace, tampoco hay nada misterioso en los sistemas de ordenadores, o en los de calefacción central con control termostático, que han sido conscientemente diseñados por los humanos.

Más enigmática es la idea de que una colonia de termitas sea un sistema con objetivos y con partes cuya función es alcanzar esos objetivos. Aun si la colonia es en cierta manera algo más que la suma de sus partes, ¿cómo explicar que el simple hecho de que (B) sea necesario para (S2) posiblemente estimule a la reina? Eso suena a majadería mística: retroalimentación sin un mecanismo de retroalimentación. En este caso, sin embargo, de hecho existe un mecanismo. Un mecanismo que tiene que ver con la forma en que se alimenta a la reina. La recolección de su alimento se

hace en la superficie distante, y pasa de mandíbula en mandíbula a lo largo de una cadena de soldados y obreras. Puesto que las secreciones de las mandíbulas de los soldados y de las obreras son químicamente diferentes, el alimento llega a la reina impregnado proporcionalmente, y ese jugo de composición variable desencadena una producción de huevos en una proporción inversa.

Aunque esto parezca sumamente sorprendente, es mucho menos místico, puesto que introduce un proceso causal corriente. De hecho, es tan manifiestamente menos místico que uno se pregunta si, en realidad, debería seguir pensando en términos funcionales. Desde luego sigue siendo cierto que la colonia no sobreviviría de no existir un proceso que reparase el daño infligido a su división de trabajo. Pero eso, en sí mismo, no da licencia a la idea de que el proceso ocurre *porque* redundaba en ese efecto. Aquí surge la sospecha que quizás sea espurio hablar de sistemas como unidades compactas que son algo más que suma de sus partes a modo de extrapolación de las intenciones que caracterizan a la acción humana.

Antes de proseguir con la sospecha, consideremos una observación paralela en los sistemas mecánicos. Ahí también se plantea la sugerente sospecha de que aquello que hace que los planetas sean algo más que un conjunto aleatorio de cuerpos es su interrelación dentro de un sistema equilibrado. El hecho de que el equilibrio no se sostenga a no ser que cada planeta se mueva como se mueve dado el movimiento de los demás, explica cada una de las órbitas, y explica también los ajustes que proceden en el caso de que una órbita se vea perturbada. Pero ese hecho es solamente misterioso si no hay un mecanismo causal de retroalimentación. Cuando se le atribuye uno, la idea de que el sistema planetario forme un todo deliberado se debilita correspondientemente. Si hubiera un propósito divino, sería diferente; de otro modo, hablar de un sistema planetario comienza a parecer una suerte de abreviatura para la historia claramente causal de cuerpos en movimiento y fuerzas de gravitación. Imagínese una escultura móvil que cuelga del techo. Tóquese suavemente, y, o bien todo el sistema se ajustará al impacto y recuperará el equilibrio, o no lo hará. Si no lo hace, el móvil se convierte en un embrollo de alambres y pesas. No obstante, esta observación trivial no justificará afirmar en serio que es funcional para las necesidades del móvil.

Estas observaciones preliminares están pensadas para introducirnos en el pensamiento sistémico, de forma que, en cierto modo,

nos pongan en guardia. El núcleo consta de una estructura, que es algo más que la suma o consecuencia de sus elementos, y de elementos cuya conducta sólo se explica mediante su función en el todo. Resulta curioso el aire de intencionalidad, debido a que los sistemas que se encuentran en el mundo natural son fascinantes, y, además, porque ellos mismos parecen reclamar una ontología y estilo de explicación que rebasa el alcance de los dos capítulos precedentes. Por otro lado, los sistemas naturales no funcionan por magia, y, cuando nos preguntamos cómo funcionan, el proceso de retroalimentación implicado es siempre lisa y llanamente causal. Sin embargo, en conjunto, aún podría parecer algo más que la suma de las partes, y es preciso concretar el sentido exacto, si es que hay alguno, en el que esto es verdad.

Los hechos sociales como cosas

Eso da una buena ocasión para volver nuestra atención hacia la ciencia social, y es un argumento clásico en favor de pensar holísticamente sobre el funcionamiento de la sociedad. En *Las reglas del método sociológico*, Emile Durkheim afirmaba que, «La primera y más fundamental de las reglas es: *considerar los hechos sociales como si se tratara de cosas*» (1895, cap. II, cursiva suya). Los fenómenos sociales se nos presentan como «cosas externas», no a modo de representaciones mentales en la mente de los actores sociales (a las que no tenemos acceso directo). La regla se sostiene hasta en los fenómenos que «producen la muy fuerte impresión de ser combinaciones al libre arbitrio», y ello es así porque suele resultar que «tras una atenta observación, los hechos más arbitrarios en apariencia acaban presentando cualidades de consistencia y regularidad sintomáticas de su objetividad». Además, «*El carácter voluntario de una práctica no debería nunca asumirse de antemano*» (cap. II, sec. 1, subrayado suyo). Esto prepara la escena para un enfoque naturalista y realista de los fenómenos sociales, lo que hace de las *Reglas* un clásico sociológico.

La explicación funcional se introduce en el capítulo III bajo el rótulo de «Reglas para distinguir entre lo normal y lo patológico». La analogía general se plantea entre el funcionamiento de las sociedades y los organismos sanos, y se entra en la forma de identificar los procesos que a ello contribuyen. La regla clave es la siguiente:

un hecho social es normal respecto de un tipo social dado, en una fase dada de su desarrollo, cuando aparece en la sociedad promedio de dicha especie en la fase correspondiente de su evolución.

A esto sigue una discusión compacta y sorprendentemente ilustrativa del crimen: un hecho «cuyo carácter patológico parece indiscutible». Se nos hace observar que el crimen ocurre en todas las sociedades, y siempre tiende al incremento. De ahí que el crimen (hasta cierto grado) sea normal, no patológico, y, de hecho, es «un factor en la salud pública; parte integral de todas las sociedades sanas». Aquí subyace la idea de que todo lo que sea universal y persistente es, por lo mismo, «normal», y, por consiguiente, debe contribuir en algo a sostener las sociedades.

¿Cómo? El crimen «consiste en un acto ofensivo para sentimientos colectivos muy intensos», sin los cuales se perdería la solidaridad social. Esos sentimientos no prosperan en abstracto, sólo a través de la provocación que procede de los ofensores y de su castigo mantienen su vigor. Así pues, cuanto mayor éxito tenga la «conciencia colectiva» en la eliminación del crimen, según se define el crimen en ese momento, tanto más sensible y diligente será esa conciencia en la definición de nuevas actividades como criminales. En una sociedad de santos, «faltas que al profano le parecerían veniales, crearían el mismo escándalo que una ofensa corriente causa en una conciencia corriente».

Luego, el crimen es necesario; está estrechamente vinculado con las condiciones fundamentales del conjunto de la vida social, y por ese mismo hecho es útil, puesto que las condiciones de las que forma parte son indispensables para la evolución normal de la moral y la ley.

Más aún. Frecuentemente la moral de hoy es el crimen de ayer, tal como sucediera con el crimen de Sócrates de tener un pensamiento independiente, crimen que «sirvió para preparar la nueva moral y fe que necesitaban los atenienses». Así,

contra las ideas corrientes, el criminal ha dejado de parecer un ser totalmente insociable, una especie de elemento parasitario, un cuerpo extraño e inasimilable introducido en el seno de la sociedad. Al contrario, desempeña un definido papel en la vida social.

Volviendo a las «Reglas para la explicación de los hechos sociales», en el capítulo V, Durkheim distingue causas y funciones. Admite que los sentimientos e intenciones individuales desem-

peñan un papel en toda narrativa histórica, y que la psicología general puede proporcionar un marco de referencia causal adecuado para una ciencia social de cuño individualista. (Hemos citado *A System of Logic* de J. S. Mill en este sentido.) Pero niega rotundamente que la conciencia individual sea algo más que una condición necesaria de los hechos sociales:

la sociedad no es la simple suma de individuos. Más bien, el sistema formado por sus asociaciones representa una realidad específica que posee características propias.

Los individuos están perennemente abrumados por las constricciones sociales, especialmente por las obligaciones heredadas que no pueden explicarse exclusivamente en términos individuales. Postular instintos correspondientes a la naturaleza humana, por ejemplo, instintos religiosos, estéticos o morales no contribuye en absoluto a explicar la variedad de formas que asumen dichas constricciones («las naturalezas individuales son sólo el indeterminado material al que moldea y transforma el factor social»). Ello invitaría también a la suerte de ridículo que atrajeron para sí los medievales que explicaban por qué adormece el opio postulando la *virtus dormitiva* de la naturaleza opiácea, creando así una fatua circularidad. Los hechos sociales tienen causas sociales, diferentes de las causas psicológicas, y esas causas sociales son distintas de sus funciones.

Así, pues, llegamos al principio siguiente: *La causa determinante de un hecho social debería buscarse entre los hechos sociales que la preceden, y no entre los estados de conciencia individuales... La función de un hecho social debería buscarse siempre en relación con algún fin social* (1895, cap. V, sec. 2, la cursiva es del autor).

Este esbozo no está destinado a hacer justicia a las *Reglas*, y aún menos a la obra de Durkheim en general. Pero nos da una idea general del sistema y la función para trabajar sobre ella. No es una idea totalmente general, ya que Durkheim piensa concretamente en sistemas orgánicos, y con la meta concreta de establecer la autonomía de los hechos sociales («siempre que un fenómeno sociológico se explica directamente por medio de un fenómeno psicológico, podemos tener la absoluta certeza de que la explicación es falsa»). Por lo tanto, debe haber sistemas que no se asemejen a los organismos o explicaciones funcionales cuyos elementos sean psi-

cológicos. Mientras tanto, aquí están los componentes del pensamiento de Durkheim plasmado en las *Reglas*:

— Una ontología de los «hechos sociales», que forma un orden externo a la conciencia individual, y que no es explicable por referencia a la naturaleza humana.

— Una metodología mediante la cual los hechos sociales sean explicados por su función «en relación con algún fin social».

— Los mecanismos funcionales que obran a través del medio de la «conciencia colectiva», y enlazan los fines sociales con el nivel global de la interpretación social requerida para el avance de una sociedad.

— Una epistemología (hasta ahora no revelada) que avale todos esos componentes.

Sistemas y estructuras

La sociología que Durkheim propugna en sus *Reglas* trae a la mente la imagen que presentara De Fonteuille sobre la ciencia como incursión tras los bastidores del escenario de la ópera, o como una investigación motivada, porque «La naturaleza..., que ha dispuesto sus ruedas y muelles tan ocultos a la vista, que nos ha llevado tal cantidad de tiempo el intentar imaginar cómo se mueve el universo». La epistemología ausente parecería emprender la primera vía de Bacon, en la que el conocimiento elude los sentidos con la ayuda de un razonamiento *a priori*, y discierne las estructuras que permanecen ocultas a la realidad. Durkheim se expresa a veces de un modo arbitrario, simplemente como si hubiera descubierto la existencia de los hechos y funciones sociales. Ese talante le acerca a las arañas de Bacon que «hilan sus telas utilizando su propia sustancia». Si eso es todo cuanto un holista o creyente en los sistemas inobservables puede hacer, entonces el argumento no queda demasiado fortalecido por el hecho de admitir que los empiristas del capítulo 2 y los pragmatistas de los capítulos 2 y 3 no consiguieran descartarlo por completo.

Mas ello no significa que los pasajes de Durkheim antes citados sean dogmáticos simplemente por presumir la existencia de hechos sociales y que los sistemas sociales encarnan fines y necesidades. Cuando se tienen en cuenta otros trabajos suyos, señaladamente *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida reli-*

giosa (1912), aflora una nueva epistemología. La mejor forma de preparar el terreno hacia ella es discutir algunas de las serias objeciones a la línea que hace propia en las *Reglas* respecto de las causas y las funciones.

Durkheim da demasiada importancia a la noción básica de equilibrio, el estado al que tiende un sistema y del cual no se separa, a menos que sea perturbado desde fuera. En ocasiones, se expresa como si fuera posible identificar los estados de equilibrio por simple observación. Pero la idea es demasiado ambiciosa para que tal pueda ser el caso. Incluso si la «observación» se construye laxamente para que pueda incluir en ella el crimen, los índices de criminalidad y problemas sociales de esa índole no se extiende a variables explicativas que tienen que ver con la salud pública, la solidaridad social y la conciencia colectiva. Ni implica tampoco un lenguaje que incluya fines sociales para los que los fenómenos como el crimen son, sorprendentemente, funcionales. Hay dos pasos trascendentales involucrados aquí: uno hacia la existencia de las causas ocultas, y el otro hacia la existencia de una dinámica en busca de equilibrio. Aún no hemos encontrado una teoría del conocimiento que justifique hablar de algo más que no sean las condiciones necesarias que cada elemento debe satisfacer si el sistema ha de ser estable.

La «necesidad» involucrada en una condición necesaria es una modesta *sine qua non*. Eso está lejos de la ausente necesidad natural que exige un pensamiento causal más ambicioso, y no digamos de la necesidad imperativa que habría de dar cuenta de la presencia de objetivos ocultos. Volvamos a la colonia de termitas. Cabría afirmar que las funciones que desempeña cada clase de termitas son las condiciones necesarias sin las cuales la colonia no continuaría como de costumbre. Pero ¿por qué debería continuar como de costumbre? Si el entorno ha cambiado lo suficiente para hacer que resulte ineficaz la organización actual, entonces, o bien la colonia se adaptaría a ello o moriría. ¿Por qué esperar lo uno en vez de lo otro? No está mal hablar de procesos de adaptación, quizás por analogía con los procesos de curación que se dan en animales heridos. Pero eso es sólo una abreviatura para una historia que tiene que ver con las condiciones necesarias, no una historia en la que le importe a Dios, a la naturaleza o aun a la propia colonia si ésta muere o deja de morir, salvo que quien cuente la historia proyecte en ella una preocupación humana de cualquier índole. Incluso si cada termita individual posee el impulso esencial

de la autoconservación, ello no justifica adscribir tal impulso a la colonia en su conjunto.

Para abundar en este punto repárese en que el equilibrio no tiene por qué ser único. Muchos sistemas que, tras ser ligeramente perturbados, retornan al equilibrio anterior se desplazan, en cambio, a un equilibrio diferente si son perturbados más fuertemente. Por ejemplo, la llegada de nuevos peces en un estanque podría causar ese efecto. El equilibrio tampoco tiene que ser estático. Son posibles los sistemas dinámicos para los cuales el cambio es inherente, y éstos, junto a la evolución animal, suelen citarse como ejemplos. Sería posible que las termitas evolucionaran constantemente gracias a procesos causales que se dieran en el entorno, y al mecanismo selectivo de termitas individuales. Luego, existen muchas formas para que las colonias puedan adaptarse, ninguna de ellas al azar, especialmente cuando son consideradas en retrospectiva. Pero no hay nada que justifique hablar en serio de la evolución dirigida a un objetivo. Esa ilusión desaparece tan pronto como se separen las condiciones necesarias de las «necesidades» funcionales y evolutivas.

Así pues, sugiero mucha cautela respecto del pensamiento funcional en su máxima expresión, que trata las condiciones necesarias para la conservación de un particular estado de equilibrio como si se tratase de una presión causal. Concretamente, no contamos con una justificación que nos permita interpretar las colonias de termitas como organismos, por analogía con los organismos individuales de que consta, ni tampoco para interpretar los sistemas sociales por analogía con los organismos. Pero eso no excluye el pensamiento causal holístico en general, como tampoco suprime toda explicación racional del fenómeno social. Prosigamos comenzando por esto último.

El curioso ejemplo del crimen que plantea Durkheim no gana mucho crédito en la analogía entre sociedades sanas y organismos sanos. Si la policía hiciera grandes incursiones en un número de rateros, no por ello la sociedad procrearía más, al modo en que se conduce la reina termita. Pero eso no da por concluido el expediente. Durkheim piensa más abstractamente y, al mismo tiempo, se apoya en la idea de que las sociedades viables poseen una «conciencia colectiva». En abstracto, los sistemas sociales sobreviven sólo si encarnan soluciones para los problemas relacionados con el mantenimiento de la cohesión externa y con su propia reproducción. Las soluciones para un mismo problema pueden ser varias.

Si el crimen y el castigo fueran en verdad esenciales para que prosperara la «conciencia colectiva», entonces la supresión de todos los crímenes existentes estaría seguida o bien por la desintegración social, o por un incremento de las ofensas «veniales». Pero la sociedad aún podría sobrevivir sin crimen si contara con una solución funcionalmente equivalente al problema de la estabilidad social.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim arguye que la función esencial de la religión es instituir y controlar la distinción entre lo sagrado y lo profano. Toda sociedad requiere dicha distinción, a no ser que logre que sus miembros reverencien sus instituciones. Un servicio que normalmente desempeñan las religiones establecidas es subrayar la legitimidad del Estado. Desde ese ángulo, el crimen y el castigo han de entenderse en el más amplio contexto de la integración social y de los mecanismos funcionales para reforzar la organización social a través de la conciencia colectiva.

Epistemológicamente, *Las formas elementales* se diferencian de las *Reglas* por pulsar una nota deliberadamente kantiana. Kant analiza sistemáticamente las precondiciones conceptuales de cualquier sistema de pensamiento que pudiera solucionar el problema general de cómo ordenar la experiencia. Durkheim analiza los prerequisites para que un sistema social logre integrar a sus miembros. Al igual que Kant, afirma entonces que está justificado interpretar que los fenómenos encarnan la solución de problemas relevantes. Puesto que éste no es el lugar indicado para explorar el paralelo entre los dos, sólo me limito a insinuar lo que ello entraña, es decir, a sugerir que Durkheim toma la vía media de la abeja que recolecta su material de las flores del jardín y lo transforma mediante su propia capacidad teórica, previa aceptación del supuesto kantiano mencionado al comienzo, supuesto según el cual, para ese propósito, existe un único conjunto de categorías. Visto así, Durkheim es el precursor del grandioso funcionalismo estructural que llegó a su colmo con *El sistema social* de Talcott Parsons (1951). Esto completaría majestuosamente el apartado superior izquierdo. Pero esto también rebasa nuestro actual alcance.

En las *Reglas* Durkheim piensa exclusivamente en términos de fuerzas sociales objetivas y suele expresarse como si la conciencia colectiva fuera una «cosa» inobservable que dictara la conciencia de cada agente individual. Pero a veces también sugiere que la conciencia colectiva, si bien es externa a cada actor social, no es, sin embargo, externa a toda colectividad, y está supeditada a las

decisiones colectivas conscientes. En ese caso, las prácticas también pueden tener carácter voluntario si se las considera desde el punto de vista colectivo, aun cuando expliquen el comportamiento de los individuos. Llegados a este punto de nuestro planteamiento, en el que todavía seguimos ocupándonos de nociones de explicación derivadas de las ciencias naturales, podría crear confusión considerar las prácticas sociales externas al individuo y, no obstante, internas para todos. Pero esto apunta a una versión del holismo adecuada para el apartado superior derecho, una versión que espero resulte ahora inteligible.

Ahora ya queda claro que la misma idea de los sistemas inobservables que ejerce una presión teleológica sobre sus partes es, por lo menos, sumamente problemática. Es muy vulnerable a la objeción que la acusa de mística a falta de un mecanismo de retroalimentación, y se hace ociosa cuando se le proporciona. Pero esto no ha saldado todas las pretensiones de que hay conjuntos sociales que de alguna manera son más que la suma de sus partes. Así pues, seguimos a la búsqueda de una versión más modesta de esa tesis.

Holismo e individualismo

Para el propósito que nos ocupa en este momento, sugiero tratar la defensa del holismo como una defensa de las explicaciones sociales que proceden de «arriba-abajo». Las termitas nos servirán de nuevo como punto de referencia. La colonia de termitas consta de individuos tan diferenciados entre sí que sólo pueden sobrevivir con la colaboración de los demás, y en este sentido es algo más que la simple suma de las partes. Pero cabría describir la interdependencia en términos, o bien de las características de la colonia, o bien de las propiedades relacionales de las termitas, y no está clara cuál es la diferencia, cuando hemos dejado de interesarnos en la defensa de las explicaciones funcionales. Por un lado, la colonia es simplemente la suma de los soldados, las obreras y una reina, y su dinámica es simplemente la suma de sus interacciones en respuesta a los acontecimientos externos. Por otro lado, las propiedades que diferencian a las termitas en clases son arbitrarias, salvo desde un punto de vista colectivo, que, en consecuencia, es necesario para explicar la forma que asumen las interacciones. No está claro por qué es importante decidir qué ángulo de visión es el primordial.

A las ciencias sociales les es más fácil encontrar algo de qué preocuparse. El individualismo tiene muchos aspectos, incluyendo el moral y el político. Si el holismo significa aceptar la línea del Prefacio de Marx, eso parecería implicar que no somos totalmente responsables de lo que hacemos y que nuestras más veneradas formas de organización política, como la democracia de individuos libres, están socialmente determinadas y por tanto descansan sobre una ilusión. (Por eso Durkheim arguye en su ensayo «El individualismo y los intelectuales» (1898) que el individualismo es en sí mismo un fenómeno social: «la forma sagrada de la edad moderna»). Por otro lado, no está claro por qué la investigación social debería preocuparse de antemano por tales cuestiones o, incluso, por qué preocuparse en absoluto. Ni tampoco está claro que holismo implique necesariamente la determinación de la conciencia por fuerzas ocultas. Por tanto, demarquemos las líneas de combate más cuidadosamente.

No cabe duda de que en último análisis, la disputa es ontológica, con un individualismo ontológico que sostiene que sólo existen los particulares enfrentado a un holismo ontológico que insiste en la existencia real de las estructuras. No obstante, sería un error sumarse a la batalla sin más, en parte porque ese contraste es demasiado burdo, y en parte porque las pretensiones ontológicas son puramente dogmáticas, a no ser que vayan enlazadas a las epistemológicas.

Para ilustrar las razones que piden cautela, consideremos el problema del «nivel-de-análisis» de las relaciones internacionales. Este problema fue célebremente planteado por David Singer en una ponencia muy citada (1961), en un momento en que estaba muy en boga hablar del «sistema internacional». La cuestión, presentada como el caso particular de un problema central a las ciencias sociales, era si el «sistema» determina la conducta de sus unidades o *viceversa*. Las unidades se referían a los Estados nación y el problema aparentemente consistía en tratar de establecer la dirección de la causación. Pero eso es fastidiosamente insoluble en este formato de huevo-y-gallina, y Singer sugería una salida lateral. Comparaba esa discusión a la que se produce sobre las proyecciones en un mapa. El globo se ve totalmente diferente en proyecciones Mercator y gnomónica polar, y uno estaría tentado a preguntar cuál de las dos es la correcta. Pero, aunque para ciertos propósitos cabría preferir una de esas deformaciones, ambas son proyecciones bidimensionales de un mismo sólido tridimensional.

Luego, ambas son correctas en un sentido e incorrectas en otro sentido. De igual modo, no es sorprendente que las explicaciones sobre el mundo internacional sean insatisfactorias, si se dan solamente desde la perspectiva de un sistema, o enteramente desde la perspectiva de una unidad.

La analogía de Singer es atractiva. Pero es engañosa al sugerir que el enigma se reduce a cómo representar un globo bien conocido sobre una superficie plana. Es un problema real si el mundo internacional es, por así decirlo, un objeto sólido que existe aparte de las perspectivas de que están dotados los actores humanos y por las que se guían. Quizás sólo exista en esas perspectivas y es tal como se presume que es, mientras que el planeta físico existe independientemente de las perspectivas. De modo similar, también cabría preguntar si el problema del nivel-de-análisis se ha ubicado en el nivel correcto al pensar en términos de cómo trazar el mapa del globo. Es posible negar que los Estados nación son autónomos, sin necesidad de afirmar que exista algo como un sistema internacional. Algunos teóricos sostienen que el comportamiento de un Estado nación resulta del comportamiento de las burocracias internas y demás instituciones en él. Desde ese punto de vista un Estado nación es un sistema y las burocracias sus unidades. Hay, además, otra disputa sobre si el comportamiento de una burocracia debe explicarse a través del comportamiento de los hombres y mujeres individuales que desempeñan papeles en su seno, o *viceversa*. Aquí la burocracia es un sistema y las unidades son los individuos humanos. Esos distintos estratos se resumen en la figura 5.1, tomada del planteamiento de Hollis y Smith en *Explaining and Understanding International Relations* (1990).

El problema del nivel-de-análisis aflorará de nuevo en el capí-



FIG. 5.1.

tulo 8. Lo introduzco en este momento sobre todo para dejar sentada la idea de que no existe una oposición simple ni única entre el holismo y el individualismo. En particular, no es inherentemente manifiesto qué es lo que cuenta como individuo y qué como unidad. Por ejemplo, algunos economistas tratan a las empresas a modo de individuos, mientras que otros las consideran organizaciones. Observaciones similares podrían hacerse respecto a otras unidades sociales, las familias, por ejemplo, y me atrevería a decir que hasta indudables individuos como Jack y Jill tienen que ser tratados para ciertos propósitos como organizaciones de sus varios elementos. Ya citamos a Jon Elster:

La unidad elemental de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones sociales y el cambio social es mostrar que surgen como resultado de la acción e interacción entre los individuos (1989a, p. 13).

Si se es preciso, los «individuos» de la segunda frase no son las acciones humanas que especifica la primera. Así que, incluso en el fondo, hay ambigüedad.

No obstante, para complicar aún más la discusión entre holismo e individualismo, no intento negar que exista una rivalidad entre lo de «arriba-abajo» y lo de «abajo-arriba». Así, pues, vamos a centrarnos ahora en lo que se conoce por *individualismo metodológico* y *holismo metodológico*. El primero queda muy bien captado en la segunda frase de Elster: «Explicar las instituciones sociales y el cambio social es mostrar que surgen como resultado de la acción e interacción entre los individuos». El segundo promete explicar la acción y la interacción de los individuos, aunque no necesariamente en términos de instituciones sociales. Las psicologías holísticas son posibles, como también lo son las grandes apelaciones holísticas a las fuerzas, leyes y movimientos históricos subyacentes que todo lo gobiernan en el mundo social, incluyendo las instituciones. No obstante, para nuestro objetivo bastará con considerar un ejemplo característico, y también nos vendrá bien la referencia que hace Elster a las instituciones.

Las instituciones constriñen y capacitan a los individuos. Obstaculizan algunos cursos de acción y requieren otros. También crean oportunidades, permitiendo así que los individuos hagan lo que de otro modo no podrían hacer. El obvio paso inicial para los holistas es alegar que las constricciones son mucho más fuertes

que las capacitaciones. Como holistas explicamos el voto de monsieur Rouget citando las constricciones institucionales a que están expuestos los obreros industriales jóvenes y varones, constricciones que, aunadas, determinan su voto. El poder reside en las instituciones, y los individuos ejercen dicho poder sólo en la medida en que representan a las instituciones. Si alguien protestara de que las instituciones son creadas por individuos, la respuesta sería decir que la génesis del poder no importa. El monstruo de Frankenstein no tardó en asumir una vida propia.

Por el contrario, la obvia réplica individualista sería decir que aquello que constriñe al individuo no necesita constreñir a los grupos de individuos. Las instituciones son sólo reglas y prácticas. Su fuerza depende de la aceptación de los individuos o de la coerción de individuos por individuos. Siempre existe la posibilidad de la acción concertada para cambiarlas, lo que incluye renunciar a imponerlas, así como negarse a obedecerlas. Aun si la continuidad es más habitual que el cambio espectacular, la explicación de ambos ha de buscarse en las creencias y deseos de los individuos. El cambio paulatino es bastante corriente, y es fácil de explicar como la suma de pequeñas elecciones individuales decantadas en la misma dirección. En los cambios institucionales o revolucionarios, debemos fijarnos en la acción concertada de las masas o de las élites, para explicar por qué no es posible que individuos aislados lo logren por sí mismos.

Los holistas, sin duda, aducirán que el mundo social posee muchas aristas, incluyendo muchas prácticas que normalmente nadie desea ni aprueba, pero que desafían cualquier cambio. Por ejemplo, las recesiones económicas están tan fuera del control humano como lo está la climatología, y en general las fuerzas del mercado son un ineludible hecho de la vida. De hecho, aunque la teoría económica neoclásica es la más individualista de todas las ciencias sociales, y la más amiga de mostrar la conducta social como producto de elecciones individuales, no cesa en creer en la realidad de las fuerzas del mercado. El agente racional egoísta está sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, las empresas que intentan desafiarlas son llevadas a la ruina y los gobiernos que navegan contra ellas son pronto desviados de su curso.

Pienso que los individualistas podrían muy bien responder extendiendo el alcance de la elección hasta abarcar las consecuencias no pretendidas de las elecciones separadas. Como veremos en el capítulo siguiente, es enteramente posible que todo agente elija ra-

cionalmente, sin que ello sea óbice para que sus elecciones sumen un resultado no deseado por nadie. Por ejemplo, para un ballenero podría ser racional capturar cuantas ballenas estén a su alcance, aun sabiendo que, si todos hicieran lo mismo, no pasaría mucho tiempo antes de que se extinguieran las ballenas. La famosa «mano invisible» que a veces se las arregla para que las elecciones egoístas sumen un bien común, otras veces juega una mala pasada. Sin embargo, cualquiera que sea la tendencia, la idea de que los resultados sociales pueden ser la suma de inputs individuales sin reflejar las intenciones de nadie, resulta muy útil. En cuanto al resto, el individualismo metodológico en las ciencias sociales no necesita tratar de dismantelar las leyes y fuerzas naturales. En la medida en que las leyes de la oferta y la demanda resulten de escaseces naturales y de las características generales de la biología y la psicología humanas, no es inconsistente que los individualistas apelen a ellas.

El holista aún querrá saber de dónde proceden los deseos de la gente en general. La teoría estándar de la elección racional considera que una acción es racional si su utilidad esperada es al menos tan grande como la de cualquier otra acción disponible. Cuando se calculan las utilidades esperadas, las preferencias se toman como dadas. Se asemejan más a los gustos que a los objetivos racionales. La teoría estándar no tiene el más mínimo interés en considerar la orientación política de monsieur Rouget y, más en general, ninguna explicación de por qué un individuo acusa una particular preferencia política, religiosa, cultural o de cualquier índole. Sin embargo, si los individuos buscan siempre en cierta forma automática maximizar la utilidad esperada, y si, en consecuencia, sus elecciones están efectivamente determinadas por sus preferencias, el holismo amenaza con ganar una fácil victoria. Sencillamente, ofrece una explicación holística de la formación de las preferencias, presumiblemente en términos de la diversidad de instituciones. Porque incluso si la naturaleza decide si preferimos las naranjas a las manzanas, no nos hace hindúes o cristianos, socialistas o conservadores.

Aquí los individualistas podrían decantarse por traer a colación el cuento de la socialización, en el que sólo figuran individuos como los padres, los amigos, los maestros, los publicitarios y modelos de conducta. Pero eso instaría a replicar que ello nos hace criaturas de las posiciones sociales sostenidas por terceros que han sido significativos en nuestra socialización, lo que, obviamente, le

hace perder mordiente. A lo mejor conduce a una nueva ronda del argumento del huevo-o-la-gallina, que en este momento preferiría no retomar. Así pues, en su lugar, he aquí una observación más filosófica.

Hasta ahora la idea del agente individual ha sido definitivamente mecánica. Esto vale para el argumento de J. S. Mill en el capítulo 1, donde dice que estamos tratando con «las leyes de la naturaleza del hombre individual» y que «los fenómenos del pensamiento, el sentimiento y la acción humana están sujetos a leyes fijas». Vale también para la teoría estándar de la elección racional, la cual nos representa como si fuéramos calculadores maximizadores-de-la-utilidad, con preferencias dadas. Ambas versiones insisten en que las acciones resultan siempre de los deseos y creencias del agente, y no de cualquier causa externa, como pueden ser las instituciones sociales. Pero eso a su vez no es muy consolador si nuestros deseos y creencias tienen dichas causas. Por supuesto, aún queda en pie el argumento que sostiene que la libertad es compatible con el determinismo o que, de hecho, presupone el determinismo, respecto al cual se ha citado a Mill como su eminente portavoz. En esta conceptualización, los agentes racionales que hacen elecciones maximizando la utilidad actúan libremente, comprobando si sus acciones favorecen sus preferencias. Mas pese a ello, el enfoque no deja de ser mecánico.

Dado lo cual, quizás deberíamos intentar hallar una forma de individualismo, que aún no ha surgido, que hiciera a los individuos más reflexivos y autónomos. Sin embargo, eso es más fácil de decir que de hacer, dadas las ideas tradicionales de la explicación científica que nos han guiado hasta ahora. Al haber estado dirigidos desde un principio a un mundo natural de objetos sin conciencia, esas ideas dan cabida a la complejidad humana, pero no pueden incorporar fácilmente la autonomía humana. Por otro lado, la abeja que «transforma y digiere» su material mediante «una facultad propia», y «lo almacena en el conocimiento una vez alterado y digerido», muestra una actividad no mecánica; y, en general, las conceptualizaciones pragmatistas del conocimiento nos hacen intérpretes creativos e imaginativos de un mundo que, en efecto, construimos. Por tanto, dadas las preferencias y el cálculo racional, debería ser posible encontrar más espacio para maniobrar del que ofrecen las leyes psicológicas. No obstante, puesto que esta idea nos lleva ahora demasiado lejos, me limitaré a resumir los argumentos en favor y en contra del holismo metodológico.

Conclusión

Hemos ensayado dos vías para vertebrar la tesis de que las sociedades, o las instituciones, son «sistemas», tratando de encontrar algo apropiadamente holístico y causal para el apartado superior izquierdo. Ambas vías concuerdan con Durkheim en que «la sociedad no es una simple suma de individuos», y en que el comportamiento individual debe explicarse en referencia a los irreducibles hechos sociales. Patentemente, una de ellas es más discutible que la otra.

La más ambiciosa de las vías propone la noción de una explicación funcional en la que se atribuyen a los sistemas necesidades, propósitos u objetivos que explican por qué las partes se comportan de la forma en que lo hacen. Las analogías con las colonias de termitas y los sistemas planetarios parecen plausibles. Pero incluso ahí, el funcionalismo es místico, a menos que concretemos un mecanismo de retroalimentación que nos proporcione un modo de arrebatar el halo enigmático a la tarea explicativa. Dicho de manera más abstracta, las condiciones necesarias para la conservación de un sistema o el retorno al equilibrio no deben confundirse con fuerzas causales necesitantes u objetivos inmanentes. Además, en lo concerniente a los sistemas sociales, la retroalimentación ha de entrañar una «conciencia colectiva», por decirlo con Durkheim, o, como insistirán en expresarlo los individualistas, la conciencia de los agentes humanos. Esto socava de inmediato las analogías con los sistemas orgánicos o mecánicos en general, y, si en su lugar se apunta a analogías con sistemas que encarnen las intenciones humanas, como serían los sistemas de calefacción central, o, de hecho, los propios seres humanos, ello no ayudará a quienes preconizan las teorías apropiadas para el apartado superior izquierdo.

Por lo tanto, menos ambiciosamente, el holismo podría inclinarse por una tesis más blanda sobre la existencia de hechos y fuerzas sociales que den razón de la conducta individual, apelando globalidades investidas de fuerzas causales, especialmente a las instituciones sociales. Esto no deja de ser un material fuerte, y no hay nada en este capítulo que lo excluya. Pero invita a un compromiso en el que tanto el «sistema» como las «unidades» contribuyen a los resultados mediante un proceso de influencia mutua. Por ejemplo, cómo funcione la economía podría depender tanto de las presiones de las fuerzas del mercado, cuanto de las decisiones

de empresas particulares; cómo se comporte una empresa podría depender tanto de su carácter colectivo como organización, cuanto de lo que sus miembros elijan hacer. No obstante, cualquiera que sea el nivel-de-análisis, entonces queda abierto el camino para que los individualistas aduzcan que, en última instancia, la sociedad, de hecho, es la simple suma de individuos combinados para hacer aquello que nadie puede hacer por sí solo. Añádase a esto el pensamiento de que las consecuencias de acciones individuales aisladas se suman para producir resultados que nadie ha intentado ni deseado, y el individualismo tendrá en sus manos material suficiente para una réplica robusta.

La réplica se fortalece con la objeción de que los holistas vienen hablando de estructuras reales y fuerzas causales para las cuales aún no cuentan con una justificación epistemológica, y para la mayoría de nosotros también se refuerza si la índole de las relaciones causales cuya existencia podemos proclamar se compadece con el libre albedrío, tal como sostienen los compatibilistas al estilo de J. S. Mill. Pero nada de eso es concluyente. Los holistas aún pueden responder que, puesto que ellos explican los fenómenos postulando mecanismos causales inobservables, y puesto que no hay ninguna explicación mejor, están justificados en su proceder. También pueden aducir que hasta un determinismo «blando», en el que los deseos y creencias fueran causas de la acción, ayudaría en nada al libre arbitrio en tanto las creencias y los deseos fueron causados externamente y el agente se limita a ser un mero calculador eficiente. Tampoco estas réplicas son concluyentes, y, en mi opinión, el debate sigue abierto.

Por último, volvamos a la «conciencia colectiva» de Durkheim. Aquí introduzco tres comentarios anticipatorios. Primero, si está construida para adecuarse al apartado superior izquierdo, entraña una falsa conciencia. Eso parece especialmente evidente en el cuento funcionalista en el que, por ejemplo, las personas agraviadas por el crimen desconocen que el crimen sea útil, y los fieles en el seno de la Iglesia desconocen que se encuentran ahí para acrecentar la solidaridad social y legitimar el sistema social. Pero también existe otro caudal de pensamiento, más general, que se planteará desde el arranque del capítulo 7, al preguntarnos de qué forma se relacionan las instituciones y las conciencias. Si las instituciones están constituidas por reglas, normas y prácticas supeditadas a la manera en que son interpretadas por los autores, es posible que tengamos que replantearnos la propia idea de que las

instituciones causan las acciones. Esta oscura insinuación apunta a una potencial ruptura con el naturalismo, que se explicitará cuando lleguemos al capítulo 7.

Segundo, bajo el paraguas de la comprensión aún se mantiene la disputa entre el individualismo y el holismo. Las reglas, normas y prácticas son sin duda externas a cada actor, pero, como veremos en el capítulo 8, eso no hace necesariamente de los actores sus criaturas. La pretensión de que la «conciencia colectiva» es un hecho social, una vez traducida al lenguaje de la comprensión, da lugar a una nueva versión del individualismo.

Tercero, mientras tanto, al individualismo aún le queda por demostrar su temple al servicio de la explicación. Ésa es la tarea que abordaremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 6

JUEGOS CON AGENTES RACIONALES

??	

El individualismo, de manera general y vigorosa, sostiene que sólo existen los particulares, con la cláusula metodológica de que, en último análisis, la referencia a los particulares explica todo cuanto parezca implicar más que eso. Pero los científicos sociales son tan inquisitivos como el que más en lo que se refiere a los individuos humanos, a aquello que les hace latir, y en lo que concierne a si son creadores o criaturas del mundo social. Es de esperar que esa curiosidad baste para centrar las versiones del individualismo en torno a los individuos, que aparecen como agentes humanos con deseos y creencias, y actúan de forma que dan cuenta de lo que sucede. Por supuesto que hay conductistas que aseveran que el enfoque científico correcto no quiere ni necesita atribuir a los individuos un punto de vista subjetivo o, de hecho, ningún estado mental. Hemos visto también que, en algunas teorías habitualmente consideradas individualistas, los individuos son empresas, naciones u otros agentes que no son de carne y hueso. Pero, abundando indulgentemente en mi propia curiosidad, propongo explorar la tesis de que «la historia es el resultado de la acción humana, no de los designios humanos».

Esta cita procede del filósofo escocés del siglo XVIII, Adam Ferguson, y con ella empuja hacia la teoría económica como ciencia

social en la que se ha desplegado consecuentemente un tipo humano de individualismo. Lionel Robbins definió la teoría económica como «la ciencia que estudia la relación entre fines, de un lado, y medios escasos susceptibles de usos alternativos, del otro» (1932, p. 15), y, eso, desde luego, hace potencialmente de ella una ciencia de gran alcance. La política y la sociología son sólo dos de las ciencias sociales que en tiempos recientes han sucumbido fascinadas por los análisis «económicos» de la interacción social. La idea de que en todos los aspectos de nuestra vida nos comportamos como en situaciones de mercado, no sólo es curiosa en sí misma, sino que invita a una poderosa explicación individualista de las instituciones, las normas y las prácticas, hurtándole así al holismo sus ases.

«Humano» quizás no sea la palabra idónea. La teoría económica de la elección racional nos trata a modo de individuos racionales y egoístas, cada uno de los cuales intenta maximizar su propia utilidad. La teoría de juegos, que prosigue analizando dicha interacción, descansa sobre la teoría de la elección racional. Esto difícilmente parecería un tratamiento humano; no obstante, el enfoque puede ser más generoso de lo que aparenta a primera vista. El capítulo dará comienzo definiendo al agente racional dentro de la noción estándar de racionalidad, en la teoría económica. Luego esbozará los elementos de la teoría de juegos. A esto sigue la argumentación sobre el surgimiento de las normas y sobre si, en realidad, disponemos de un análisis que dé cuenta de ellas.

Los agentes racionales

«El primer principio de la teoría económica es que todo agente actúa exclusivamente en interés propio.» El aserto de Edgeworth sigue siendo un buen punto de partida, y no sólo porque su título, *Mathematical Psychics* (1881, p. 16), capte tan bien el espíritu de lo que está entre manos. No obstante, es preciso tomarlo con cautela. No todos los economistas aceptarían esa máxima como su principio primordial, si bien es cierto que los neoclásicos suelen aceptarlo y que otros, como los keynesianos y los marxistas, suelen emplear la noción básica de la racionalidad para analizar la acción individual. Además, aún queda el problema, todavía no resuelto, ya mencionado anteriormente, en cuanto a decidir si, en efecto, la máxima de Edgeworth ofrece una hipótesis falsable o tie-

ne un estatus diferente. Mas por el momento vamos a concentrarnos en los agentes racionales y en el sentido en el que actúan en «interés propio».

La teoría de la elección racional parte de un individuo único e idealmente racional, un clásico Robinson Crusoe, solo en una isla desierta. Consta de tres componentes: *preferencias totalmente ordenadas*, *información completa* y un *perfecto ordenador interno*. Actúa racionalmente, en la medida en que escoge la acción que él mismo calcula de un modo racional y que instrumentalmente es la mejor para satisfacer sus preferencias.

Supongamos, por ejemplo, que Crusoe tratara de decidir si merecería la pena tejer una red para pescar un mayor número de peces de los pescados hasta ahora con un palo de punta afilada. Las consecuencias de tejer una red no entrañan sólo pescar (probablemente) más peces mañana, sino también el esfuerzo de tejerla y pescar menos peces hoy. Imaginemos que esas consecuencias son posibles estados del mundo, ocasionados por la elección de la acción que se tome al respecto. Si Crusoe tuviera la seguridad de capturar diariamente un pez sin necesidad de la red, y estuviera seguro de que podría capturar cuatro peces con ayuda de la red tras un día muy atareado y sin ningún pez, su elección dependería exclusivamente de cómo él clasifique dichos resultados. Simplemente elegiría la acción cuyas consecuencias prefiriera.

Cuando los resultados son inciertos, las cosas son más complejas. La teoría supone que Crusoe cuenta con la clasificación completa de todos los resultados posibles, independientemente de su probabilidad. Luego, supone que la información es completa, en cuanto que conoce cuán probable es cada uno de los resultados. (Para ser exactos, cuenta con una «distribución subjetiva de probabilidades» completa y consistente, y, por lo tanto, posee un juicio subjetivo de las oportunidades de pescar, pongamos por caso, dos peces o tres o cuatro o los que fuesen, que no le hará caer en contradicciones.) Puesto que, además, cuenta con un perfecto ordenador interno, ya puede calcular la *utilidad esperada* que entraña tejer una red y comparar dicha esperanza con la de no tejer red alguna. La utilidad esperada es la suma de la utilidad de cada posible resultado que se deja de lado, descontada la probabilidad de que no ocurra en efecto. (Para entender la idea, piénsese en una apuesta de una libra esterlina que se haga sobre una carta sorteada al azar, de una baraja completa, con retribuciones generosas de cinco libras por la espada y tres libras por cualquiera de los bas-

tos. Suponiendo que las utilidades se reflejan en beneficios o pérdidas al contado, la apuesta a la espada tiene una utilidad esperada de 0,25 [= 5/4 - 1 libra] y la apuesta al basto de 0,50 [= 3/2 - 1 libra].) El agente racional rechazará siempre cualquier acción que cuente con una utilidad esperada inferior, y se mostrará indiferente respecto a aquellas con igual utilidad esperada. Adviértase que el cálculo necesitaría tener en cuenta tanto la variación de los costes como la de las probabilidades.

Las complejidades dejan claro que el agente racional ideal, efectivamente, está muy idealizado. Ninguno de nosotros contamos jamás con un conjunto de preferencias tan completo y consistente respecto a la gama, incluso, de los más plausibles de los resultados. No contamos con nada que se parezca a una información completa, y el patrón para funcionar con probabilidades subjetivas dentro de un mundo de incertidumbres es inequívocamente artificial. No hemos sido bendecidos con perfectos ordenadores internos. Sin embargo, éste es el tipo-ideal que asume una simple y potente noción de racionalidad. Actuamos racionalmente cuando sabemos qué es lo que queremos, tenemos la astuta idea de saber cuán plausible es cada curso de acción para satisfacerlos, y a qué coste, y escogemos la acción que, en consecuencia, nos parece el medio más eficaz para lograr nuestros fines.

La acción racional es, por tanto, la acción *instrumentalmente* racional. No importa si la gente prefiere las naranjas a las manzanas, las armas a la mantequilla o la virtud al vicio. Los agentes racionales pueden tener cualquier (consistente) preferencia si, y sólo si, sus elecciones maximizan correspondientemente la utilidad esperada que acarician. No existe otra cuestión sobre la racionalidad que la de sus fines. Aquellos interrogantes acerca de si las preferencias causan las acciones, o simplemente derivan de lo que se ha escogido, pueden esperar.

Ahora queda más claro qué es eso del «interés propio». Edgeworth asumía que las personas cuentan con mucho amor propio y son egoístas, al menos en lo concerniente al ámbito comercial; y que, por supuesto, son «interesadas», en el sentido cotidiano del término. En términos más generales, la teoría económica se ha ganado el calificativo de «la ciencia lúgubre», y ello se debe, en parte, a que, por regla general, los economistas suelen asumir una visión parecida a la de los agentes en la vida económica e incluso social. Pero, en rigor, el primer principio estándar sólo supone que los agentes están guiados por sus propias preferencias. En ese sen-

tido, los santos son tan «egoístas» como los pecadores, y la teoría de la acción racional no se compromete con ningún juicio respecto a cuán santos o pecadores seamos. Aun si más tarde será preciso que nos preguntemos, con qué, exactamente, está filosóficamente comprometida, comenzamos por suponer sólo que los agentes buscan maximizar su utilidad esperada.

La teoría de juegos

La teoría de la elección racional parte de un agente único en un medio independiente. Una vez dada una definición básica de la elección racional, procede a explorar las implicaciones que hacen que el agente racional no pueda tener certeza de las consecuencias de su acción. El medio establece los *parámetros* dentro de los cuales debe hacerse la elección. No es necesario un medio estático, pero cualquier dinámica es independiente de las decisiones del agente. No es como si el dios de los mares quisiera anticiparse a los pasos de Crusoe. Llamaré *paramétricas* las decisiones tomadas en un medio independiente. Sin embargo, tan pronto como Viernes entra en escena, la elección racional de Crusoe dependerá de lo que escoja Viernes. Cada uno podría necesitar una *estrategia* que tome en cuenta la estrategia del otro. Elecciones interdependientes que de ese modo son *estratégicas*. Ahí da comienzo la teoría de juegos: analiza las estratégicas elecciones racionales en un escenario de tipo ideal, en el cual cada agente racional sabe, además de otras cosas, que los demás agentes son racionales en el sentido ya definido.

Todo eso parece harto desalentador, no obstante, la idea básica sigue siendo muy simple. El escenario básico requiere dos agentes, cada uno con una elección que hacer sobre sus acciones. Dado que ahorrará mucha confusión si podemos referirnos a los agentes como «él» y «ella», de ahora en adelante vamos a sustituir a Crusoe y Viernes por Jack y Jill. Supongamos que Jack y Jill son dos motoristas que se hallan en los extremos opuestos de un puente muy angosto en el cual sólo hay espacio para un coche. Cada uno debe elegir si avanza o espera. Hay cuatro resultados posibles: (espere, espere), (avance, avance), (espere, avance), (avance, espere). La situación es un «juego» representado en la forma esquemática de la figura 6.1.

Lo que suceda dependerá en parte de cómo cada uno de los ju-

		Jill	
		Espera	Avance
Jack	Espera		
	Avance		

FIG. 6.1.

gadores considere los cuatro resultados. No obstante, crucialmente, qué *pago* reciba cada uno podría depender de la elección de acción que haga el otro jugador. Así pues, ambos han de tener en cuenta la forma en la que el otro considere los resultados, y también lo que piense el otro. Por lo tanto, Jack necesitará saber qué espera Jill que él haga, y *viceversa*. La mejor manera de desplegar la idea es considerando cuatro juegos básicos.

Cuatro juegos básicos

1. COORDINACIÓN

Para empezar supongamos que a ninguno de los dos les importe quién espera, y que, por tanto, se den dos resultados en los que ambos obtengan óptimos (y dos resultados inferiores para ambos). Esto hace que el juego sea un *juego de coordinación*, como muestra la figura 6.2.

Los números en las casillas dan los *pagos* para cada uno de los jugadores, comenzando por el jugador de la izquierda (o de fila) y luego el jugador de arriba (o de columna). Así (1, 1) en la casilla inferior izquierda nos dice que, si Jack avanza y Jill se espera, Jack recibirá «1» y Jill recibirá «1». Las cifras de las retribuciones algunas veces representan «bienes» concretos como pueden ser las sumas de dinero (o «daños», si van precedidos del signo menos). A veces es preciso pensar en ellos en términos de «útiles», las fa-

		Jill	
		Espera	Avance
Jack	Espera	0, 0	1, 1
	Avance	1, 1	0, 0

FIG. 6.2. *Juego de coordinación I.*

mosas unidades de «*calculus felicific*» («cálculo felicitarario») en el que Jeremy Bentham confiaba para que algún día los utilitaristas pudieran calcular «el mayor bien para el mayor número» a la hora de escoger entre acciones o políticas sociales. Algunas veces, en vez de cantidades de lo que fuese, simplemente representan las preferencias de cada jugador, por lo que la figura 6.2 sólo nos dice que ambos jugadores prefieren los resultados en los que se coordina la acción, en lugar de los resultados en los que no se coordina. Dejo para más tarde cualquier interrogante sobre si en realidad importa de qué forma leemos los *números de utilidad*, como suele llamárseles.

En la figura 6.2, ambos, Jack y Jill, están atascados. En esencia pueden darse dos *soluciones* al juego, y de ahí que, en otro sentido, ninguna. Una solución es (espera, avance), en el sentido de que si Jack espera, la elección racional de Jill será avanzar, y si Jill avanza, la elección racional de Jack será esperar. Esto nos proporciona la noción crucial que encierra el *equilibrio de Nash*, un par de estrategias, una para cada uno de los jugadores, donde cada una de ellas es la mejor respuesta a la del otro. El par produce equilibrio, en cuanto es un resultado estable, puesto que ninguno de los dos cuenta con una estrategia mejor, dada la estrategia del otro. (Se le denomina «equilibrio de Nash» en honor del teórico de juegos, John Nash.) (espera, espera) no se considera equilibrio porque, si Jack espera, la elección racional de Jill es «avance».

Si (espera, avance) constituyera el único equilibrio, concluiríamos que los jugadores sabrían qué hacer. Pero (avance, espera)

constituye otro. Ni Jack ni Jill pueden deducir qué quiere hacer el otro. Así que quizás cada uno se plantease lanzar una moneda al aire. Ello introduce una nueva idea, la de la *estrategia mixta*, que mencionaré brevemente para inmediatamente dejarla de lado, ya que sólo contribuye a estropear la nitidez y el impacto del análisis básico. La estrategia mixta es aquella a la que se llega utilizando dados cargados, es un decir, para decidir. Ahí cabría que Jack jugara a «espere» con media probabilidad; si Jill supiera eso, no mejoraría el caso haciendo lo mismo, como tampoco Jack saldría mejor parado si cambiase de estrategia. El par de estrategias formarían un *equilibrio de estrategias mixtas*. (El ejemplo no debería ser tomado como si se tratase de sugerir que media probabilidad sea el único valor de probabilidad idóneo, o que sólo sea posible el equilibrio de estrategia mixta cuando ambos jugadores están atascados.)

Luego, en el juego de coordinación se dan dos (o más) equilibrios y cada uno de los jugadores debe decidir a cuál aspira. Si la figura 6.2 capta el meollo de la situación, ¿por qué no son los puentes demasiado angostos una fuente de caos? Y, abundando en lo mismo, ¿cómo se las arreglan los conductores para adelantar en las carreteras donde, en abstracto, a cada uno de ellos le es indiferente tanto conservar la derecha como conservar la izquierda? En general, ¿cómo se las arreglan unos extraños para coordinarse cientos de veces cada día? Una respuesta comienza por señalar que la figura 6.2 representa un juego de *un-disparo*, tomado aisladamente. Las cosas serían diferentes si se tratara de una serie o de un *superjuego*. Si Jack y Jill llegaran regularmente al puente al mismo tiempo, surgiría una convención, por ejemplo, que Jill avanza primero. O incluso si éste fuera su único encuentro, podrían beneficiarse de las convenciones que hayan surgido de otros juegos, como sería el «las señoras primero» o «el conductor que va cuesta arriba tiene derecho al paso». O podrían discutirlo y ponerse de acuerdo para lograr una solución. Pero es necesario hilar fino. Si se ha de considerar la teoría de juegos un potente instrumento para analizar la vida social, no debe asumirse simplemente la existencia de convenciones sociales. En cualquier caso, en sus versiones más ambiciosas, requiere mostrar cómo los agentes racionales llegan a ellas, y, cómo, exactamente, consiguen que el resultado sea el punto focal o sobresaliente al que se aspira. Tampoco puede suponerse sin más la posibilidad de que los jugadores lleguen a acuerdos con la ayuda del lenguaje, si, tal como frecuentemente

		Jill	
		Espere	Avance
Jack	Espere	0, 0	2, 2
	Avance	1, 1	0, 0

FIG. 6.3. Juego de coordinación II.

presumen los teóricos de juegos, el lenguaje está arraigado en las convenciones. Todo esto plantea profundidades a las que retornaremos más tarde.

Entre tanto, no todos los juegos de coordinación poseen la simetría de la figura 6.2, donde los equilibrios son igualmente valorados por ambos jugadores. La figura 6.3 muestra un juego de coordinación en el cual, ambos, Jack y Jill, preferirían que ella fuera la primera en avanzar.

Aún queda un segundo equilibrio en donde Jack elige «avance» y la mejor respuesta de Jill es «espere», en cuyo caso, por supuesto, lo mejor para Jack es elegir «avance». Pero su retribución es de (1, 1) lo cual es peor para ambos que (2, 2). Allí donde un resultado es superior para todos los jugadores, es natural suponer que sea racional que cada jugador juegue a la estrategia que contribuya a ello. (Dicho resultado se llama «Pareto-superior» en recuerdo de Vilfredo Pareto. Un resultado es Pareto-superior a otro si al menos a uno de los jugadores le va mejor y a ninguno le va peor.) En este caso, el juego de coordinación de la figura 6.3 sólo tendría una solución, si bien, hasta ese, aparentemente irresistible, pensamiento, será retado más adelante.

La clave de los juegos de coordinación se halla en que ambos jugadores comparten el interés en coordinarse. Al no existir conflicto de intereses, sería extraño que los agentes racionales fracasaran en encontrar soluciones comúnmente favorables, al menos en un juego repetido. En cualquier caso, superficialmente, dicho pensamiento ofrece una simple clave para la existencia de una so-

ciudad en la que «todo agente actúa exclusivamente en interés propio». Supuesto que los intereses individuales se complementan, no es de extrañar que los individuos formen asociaciones. No hay ningún misterio respecto al surgimiento de una sociedad que mejora para todos la situación del estado natural. Además, las convenciones que benefician a todos no requieren coacciones entre los agentes racionales. Así, si los intereses no estuvieran nunca en conflicto, la sociedad civil se analizaría a modo de un conjunto de juegos de coordinación, y los anarquistas tendrían razón en afirmar que una sociedad sin Estado es tan posible como deseable.

2. EL DILEMA DEL PRISIONERO

Puesto que estamos analizando un mundo de tipo ideal en donde todo el mundo es absolutamente racional, no puede ser objeción para esa utopía anarquista el hecho de que, en la práctica, la vida social no es utópica. Pero es posible que quizás hasta en la utopía los intereses estén en conflicto entre sí. Cuando se presenta un conflicto puro, los juegos podrían no aportar soluciones muy distantes de la guerra. Pero cuando los intereses se solapan sin coincidir, la teoría de juegos resulta fascinante.

Imaginemos que Jack y Jill ya se conocen mejor y descubren una común inclinación hacia el crimen. En poco tiempo han perpetrado varios robos y se han especializado en el homicidio. Desgraciadamente para ellos, no obstante, terminan siendo detenidos por un avezado cuerpo de policía. La policía puede probar que la pareja ha cometido un robo y sabe, pero no puede probarlo sin una confesión, que también han cometido un homicidio. El sagaz jefe de la policía los envía a celdas separadas y hace una oferta a cada uno de ellos: «Si te avienes a confesar el homicidio —asegura a cada uno por separado—, y tu socio no lo hace, saldrás totalmente libre. Tu socio será juzgado y ejecutado, pero tu quedarás libre; y, por supuesto, *viceversa*. Si los dos confesáis, ambos seréis condenados por homicidio, y, en recompensa a vuestra colaboración, recibiréis una sentencia de diez años de cárcel. Si ninguno de los dos confiesa, cada uno de vosotros recibiréis dos años de cárcel por el robo. Esta oferta se os hace a los dos.» Suponiendo que esto pudiera tomarse a pies juntillas, y que Jack y Jill lo supieran, ¿cuál sería la estrategia racional de cada jugador?

		Jill	
		Silencio	Confesar
Jack	Silencio	3, 3	1, 4
	Confesar	4, 1	2, 2

FIG. 6.4. El dilema del prisionero.

El juego se presenta en la figura 6.4, en donde las cifras de utilidad representan los órdenes de preferencia sobre los posibles resultados. Así, ambos clasifican (silencio, silencio) por encima de (confesar, confesar), pero están agudamente encontrados respecto al resto. Jack saldrá mejor parado si confiesa y ella aguanta el chaparrón, y peor parado en caso contrario; para Jill es justo al revés. En un principio podría parecer que la estrategia racional de cada jugador depende de lo que pareciera fuese a hacer el otro. Después de todo, para ambos el silencio es mejor estrategia que la confesión. Pero la teoría de juegos obliga a Jack a reflexionar en que, si Jill confiesa, a él le irá mejor confesando (diez años de cárcel es mejor que la pena de muerte) y que, si Jill permanece en silencio, también será mejor para él confesar (la libertad gana a dos años en chirona). Por consiguiente, para él es mejor confesar *sea lo que fuere lo que ella haga*; y, en paridad de razonamiento, para ella también será lo mejor *sea lo que fuere lo que haga él*. Así que los dos confesarán sin tener en cuenta al otro, y un satisfecho jefe de policía los enviará a ambos a la cárcel por una década.

Para llegar abstractamente a esta conclusión, detengámonos en las cifras de utilidad, primero desde el punto de vista de Jack y luego desde el de Jill. Jack se da cuenta de que «confesar» representa 4 para él y «silencio», 3, si Jill escoge la columna a mano izquierda; y «confesar» representa 2 para él, y «silencio» 1, si ella escoge la columna de la derecha. Por tanto, «confesar» es su estrategia *dominante*, dado que da una puntuación más alta que «silencio» (la estrategia *dominada*) haga Jill lo que hiciere. De igual

CUADRO 6.1

Resultado		Clasificación
Yo	Otro	
Romper	Guardar	1.º
Guardar	Guardar	2.º
Romper	Romper	3.º
Guardar	Romper	4.º

manera, en cuanto a las retribuciones para Jill, 4 supera a 3 en la fila superior y 2 supera a 1 en la fila inferior, haciendo con ello que «confesar» sea su estrategia dominante. Un agente racional jamás escoge la estrategia dominada.

¿No existe honor entre ladrones? No, si como muestra la figura 6.4 aparece un raro, si bien desastroso, equilibrio-de-Nash. La mejor respuesta a la confesión es la confesión; el silencio no es la mejor respuesta al silencio. ¿Cómo, exactamente, los ha atrapado el jefe de policía? Una sugerencia obvia es el ardid de ponerlos en celdas aisladas desde donde no les era posible comunicarse entre ellos. Muy bien, démosles algunos minutos juntos para que planifiquen una estrategia conjunta. No cabe duda de que optarán por guardar silencio. Pero, ¿serán leales a su compromiso? Ahora cada uno de ellos debe elegir si guardar o romper el silencio; así pues, en la figura 6.4 vamos a sustituir «guardar» por «silencio» y «romper» por «confesar». Esto parece bastante justo, ya que, por la medida de la gravedad de las sentencias que resulten, probablemente cada uno de ellos clasifica el resultado como se muestra en el cuadro 6.1.

Si «otro» juega a «guardar», «yo» saldrá mejor jugando a «romper»; si «otro» juega a «romper», «yo» de nuevo saldrá mejor jugando a «romper». Al igual que en la figura 6.4, aquí también se presenta una estrategia dominante para ambos jugadores, la cual, agregada, da un resultado Pareto-inferior. En otras palabras, si las cifras de utilidad no han sido afectadas, la comunicación y aparente acuerdo deja el juego en esencia como estaba antes. Jack y Jill poseen un interés común en evitar la confesión de ambos, pero ni por ésas escapan al dilema por estar de acuerdo en cooperar. Las palabras se escriben con tiza barata, como suelen decir los cultivadores de la teoría de juegos.

¿Qué sucede si se repite el juego varias veces? Ahí podría pare-

cer que cada jugador percibiese el desatino de afanarse con ahínco en un resultado inferior. La estrategia de «toma y daca» parece más prometedora: jugar complacientemente en la primera ronda y luego continuar, a condición de que el otro jugador haga lo mismo. Si ambos, Jack y Jill, juegan a toma y daca en un juego de diez rondas con retribuciones iguales a las de la figura 6.4, cada uno de ellos saldrá con una puntuación de 30, en vez de la de 20 que reiteradamente produciría la poco sociable estrategia de un juego de un-disparo.

No obstante, esta idea topa con un aparatoso escollo. En un juego de diez rondas, no hay nada que ganar en una jugada cooperativa en la última ronda. Puesto que no habrá otra ronda en la que se pueda castigar la jugada no cooperativa, la ronda final, efectivamente, es un juego de un-disparo, con la antigua estrategia dominante. Pero en ese caso tampoco habrá nada que ganar en la jugada cooperativa de la novena ronda, puesto que, pese a todo, los jugadores racionales van a jugar según su estrategia dominante en la décima ronda. Por tanto, lo mismo sucede en la octava ronda, la séptima, la sexta, y así sucesivamente. Todo el esquema cooperativo se repliega de vuelta a la ronda inicial donde, por consiguiente, Jack y Jill se darán cuenta de que para cada uno de ellos lo racional es jugar la estrategia del equilibrio sea lo que sea lo que haga el otro. ¡Qué pena!

Esa cadena de razonamiento es típica de ciertos resultados peculiares aparentemente implícitos en la teoría de juegos, y plantea un dilema significativo que habrá que explorar más adelante. No se sostiene si el juego tiene un número infinito de rondas, o si los jugadores no saben qué ronda es la última. Pero allí donde se sostiene, se sostiene sea cual fuere el número de rondas del juego. El caso de la cooperación lógicamente se repliega con tanta facilidad en cien rondas como en diez, aun si uno supondría que el problema sólo se presenta cuando el juego va acercándose a su fin. Curiosamente, no obstante, cuando juegan el juego estudiantes voluntarios en el laboratorio de investigación de teoría económica, en la universidad a la que pertenezco, la longitud (conocida) de la serie resulta importante y las deserciones sólo comienzan al aproximarse el final, y los estudiantes de teoría económica son los primeros en romper la cooperación. Esto es consistente con informes similares procedentes de Estados Unidos (incluido el caso de los estudiantes de teoría económica), y, más laxamente, con lo que parece ocurrir en la vida cotidiana. ¿Existe más honor entre los la-

drones del que deja entrever la teoría de juegos? Si así fuera, ¿es racional o irracional actuar teniéndolo en cuenta?

Antes de vérmolas con tales cuestiones, he aquí dos juegos más. Dado que los cito por lo que tienen en común, con uno hubiera sido suficiente, pero, puesto que son distintos y tienden a aparecer en diferentes ámbitos argumentativos, hay sitio para ambos.

3. EL GALLINA

Cuando Jack y Jill salen de la cárcel están lo suficientemente enconados entre sí como para desafiarse en duelo. Al igual que los adolescentes tejanos en los años cincuenta (cuyo comportamiento dio nombre a la teoría), cada uno de ellos adquiere un coche y se coloca frente al otro a cierta distancia, en una carretera estrecha y solitaria. En un momento se abalanzarán por la carretera desierta avanzando a toda velocidad hacia un choque frontal. El primero en dar un golpe de volante será el «gallina». Para ambos perder prestigio sería terrible, pero la colisión sería aún más terrible.

El juego del gallina se diferencia del dilema del prisionero por contar con dos equilibrios con estrategias puras (no mixtas): (girar, centro) y (centro, girar). Por tanto Jack no cuenta con una elección de estrategia clara, dado que, por paridad de razonamiento, tampoco Jill cuenta con ella. Eso parecería encaminar a un resultado feliz, a no ser en un superjuego del gallina, puesto que ambos jugadores carecen de una estrategia dominante que conduzca al desastre colectivo. Pero, mientras que en el juego del dilema del prisionero podría darse alguna presión (hasta ahora misteriosa) para que los jugadores cooperasen entre sí, los jugadores del gallina están menos predispuestos a la acción amistosa. Dado que Jack sabe que para Jill es racional girar si espera que él no lo haga, a él le conviene ganar la reputación de brabucón. Una forma de ganarla, además, es apostar por un juego de un-disparo colocándose en dirección a la colisión, de la que sabe muy bien no es posible retroceder. Estas estrategias de «construcción de reputación» y «compromiso», como las llaman los teóricos, enriquecen el juego de un modo que no tiende a beneficiar a ninguno de los jugadores, contrariamente a lo que ocurre en el juego del dilema del prisionero.

Por eso resulta tan inquietante saber que el juego del gallina es analizado en profundidad por quienes estudian las carreras de ar-

		Jill	
		Girar	Centro
Jack	Girar	3, 3	2, 4
	Centro	4, 2	1, 1

FIG. 6.5. Gallina.

mamentos. Se ha debatido extensamente si el juego que revela más sobre la carrera de armamento es el del gallina, el del dilema del prisionero, o algún otro. La opinión de que, en efecto, el juego del gallina inclina a los estrategas políticos a estrategias nucleares nos aterra al resto de nosotros. No obstante, en seguida se presentan las complejidades. Por ejemplo, la escalofriante política de la *Mutual Assured Destruction* (MAD) («destrucción mutua asegurada»), recomienda armarse con armas nucleares hasta los dientes, basándose en que nadie se atrevería a dar comienzo a un juego del gallina. Mas, incluso si ello sirviera para lograr la paz nuclear, es posible que alentara a juegos del gallina con armas menores, puesto que nadie se atrevería a desquitarse con un golpe nuclear.

Aun sin proseguir con el ejemplo, nos percatamos de otro problema. Los juegos de guerra y paz en el mundo real no se juegan entre agentes idealmente racionales, sino entre menos abstractos Jacks y Jills. Jack no necesita saber si el juego es en verdad del gallina, sólo necesita saber si Jill cree que lo es. No obstante, para complicar más las cosas, hay un sentido en el cual el juego no puede fallar en ser lo que los jugadores creen que es: el juego es suyo. También, ninguno de ellos realmente pensaría en esa suerte de «juego», de no darse una intensa interacción entre teóricos de juegos académicos y estrategas políticos (que subvencionan gran parte de la investigación). Éste es uno de esos casos en que las ideas que los científicos sociales meten en la cabeza de los agentes configuran el mismo mundo social que los científicos sociales preten-

den analizar. Si el caso es tan típico como sospecho, da razones para pensar no sólo que la comprensión de los agentes es relevante para la explicación de los científicos sociales, sino también que, siendo como es el material del que está hecho el mundo social, les plantea a éstos un profundo reto metodológico.

4. LA BATALLA DE LOS SEXOS

Recuperada finalmente la calma, Jack y Jill se asocian de nuevo. Pero sus problemas no han terminado. Muy pronto se encuentran jugando a la batalla de los sexos. Este juego toma su thurberesco* o ligeramente freudiano nombre, del escenario siguiente. Jack y Jill han acordado pasar la tarde juntos asistiendo a un espectáculo que habrá de ser, bien una corrida de toros, bien un concierto. Pero han olvidado ponerse de acuerdo en el espectáculo al que asistirán, y ya es demasiado tarde para comunicarse. Los dos prefieren asistir al espectáculo en compañía del otro en vez de ir cada uno por su lado, pero a Jack le gustan los toros, y a Jill, los conciertos. Así pues, cada uno de ellos debe escoger a dónde irán, dadas las preferencias que muestra la figura 6.6. ¿Cómo debería escoger cada uno de ellos?

Aquí, tanto (4, 3), como (3, 4) son equilibrios, pero para un juego de un-disparo no hay estrategia pura. Si acaso apareciera una

		Jill	
		Toros	Concierto
Jack	Toros	4, 3	2, 1
	Concierto	1, 2	3, 4

FIG. 6.6. La batalla de los sexos.

* En alusión a James Thurber, caricaturista estadounidense que en los años veinte caricaturizó el psicoanálisis. (N. de la T.)

convención, por ejemplo, que las mujeres se someten a las preferencias de los hombres, entonces el super-juego podría ser un juego determinado y así podría serlo también el juego de una jugada en una sociedad en la que la convención fuera de público conocimiento. Pues, tan pronto como Jack crea que Jill espera que él vaya a los toros, y Jill lo sepa, la corrida de toros se convertirá en la elección racional para los dos. En un juego repetido, esas expectativas sirven para amarrar a Jill a una serie de corridas de toros: un hecho simbólico sobre cualquier sociedad en la que los encuentros de un-disparo están influidos por el supuesto de que los Jacks controlan la situación y las Jills complacen. Potencialmente, esto encierra una lección sumamente instructiva sobre la naturaleza del poder y sobre por qué los «perdedores» son racionales al respetar la distribución de poder que funciona en su contra, pues las estrategias fuera de equilibrio les vendrían peor. Eso atañe, por ejemplo, a la cuestión de si quienes se libran a transacciones de libre mercado lo hacen tan libremente y con pleno consentimiento, o si, por el contrario, podrían estar simplemente asistiendo a su propia alienación.

Estos cuatro juegos no son los únicos que merecen conocerse, pero confío que sean suficientes para dar una idea de lo que son los análisis en términos de la teoría de juegos, para indicar algunas aplicaciones instructivas y, en su momento, para plantear preguntas sobre sus fundamentos. En cualquier caso, ahora podemos evaluar su pretensión de ofrecer un análisis individualista en profundidad de las instituciones sociales y de la sociedad en su conjunto. Haré algunas observaciones generales sobre las teorías que se apoyan en la noción de contrato, y luego plantearé el dilema del análisis de las normas sociales.

El contrato social

Con frecuencia se atribuyen pretensiones ambiciosas a la teoría de juegos como instrumento de análisis social, especialmente quienes la perciben como la arista incisiva de un individualismo general. Ya hemos visto las contundentes afirmaciones de J. S. Mill en el sentido de que «los seres humanos en la sociedad no poseen otras propiedades que aquellas que se derivan de, y son resumibles en, las leyes de la naturaleza del hombre», y de Jon Elster, en el sentido de que «la unidad elemental de la vida social es la acción

humana individual». Mas nacemos en el seno de un mundo de instituciones que nos socializan, configuran nuestras metas y valores, condicionan nuestras opciones y sobreviven a nuestra muerte. Así pues, ¿qué hace plausible la pretensión de Elster de que «explicar las instituciones sociales y el cambio social es mostrar que surgen como resultado de la acción e interacción entre los individuos?».

La pregunta de más alcance es, en primer lugar, por qué existen las sociedades, y una respuesta sencilla sería decir que existen al ser asociaciones de individuos que encarnan un contrato social al hallar racional cooperar. Los juegos de coordinación ilustran fácilmente esta respuesta y ofrecen la plausible sugerencia de que las «instituciones» primarias simplemente son la suerte de convenciones que surgen como guía de juegos reiterados cuando se dan equilibrios múltiples. Allí donde no se presenta ningún conflicto de intereses, los individuos no tienen nada que perder, y sí mucho que ganar, por dar con reglas que todos están dispuestos a seguir. Aunque no toda institución puede ser analizada como un depósito resultante de juegos de coordinación previos, no es inverosímil sugerir que, en última instancia, las sociedades se sostienen sobre intereses comunes egoístas, de forma que es posible analizar su propia existencia como solución a un problema básico de coordinación. Para reforzar esta ingeniosa idea, resulta especialmente plausible pensar en el lenguaje como en un conjunto de convenciones que sirven intereses a un interés común en la coordinación. No importa que llamemos a algo espada, siempre que todos le demos el mismo nombre. Los diferentes lenguajes son soluciones diferentes al mismo juego de coordinación, y quizás también lo sean los distintos esbozos de los varios conceptos morales y normativos a través de los cuales las sociedades garantizan la estabilidad en el pensamiento, la palabra y la acción.

Si esto fuera todo lo que cuenta, en teoría, la sociedad podría erigirse mediante una suerte de contrato social que no requiera coerción alguna y exista sin gobierno. Ese alegre anarquismo no es refutado por el obvio predominio de las coacciones, pues el proceso de coordinación puede ir por mal camino. Un divertido tema anarquista es aquel según el cual, el gobierno, de hecho, es necesario, pero sólo para remediar los males ocasionados por el gobierno, en cuya ausencia no habría males que remediar. Un pensamiento similar podría inspirar a las ideas liberal-libertarias sobre los logros que habría de conseguir un mercado completamente libre, sin por eso desmerecer el enorme esfuerzo intelectual

de los economistas que trabajan en las complejidades de la teoría de equilibrio general. La coacción sólo se requiere para corregir las distorsiones de lo que otrosí se conseguiría mejor mediante la cooperación sin coacciones entre individuos totalmente racionales.

La visión opuesta del contrato social hace del juego del dilema del prisionero el juego crucial. Dicha visión tiene un prestigioso *pedigree* que suele remontarse al *Leviathan* de Thomas Hobbes, publicado en 1651, al término de la guerra civil inglesa. Tras contemplar aquel horrible episodio, Hobbes realizó un análisis individualista de la naturaleza y la sociedad humanas, dirigido a explicar «el arte de constituir y conservar el bien público». El *Leviathan* comienza con varios capítulos en los que los seres humanos se muestran como criaturas mecánicamente dirigidas, cada una de ellas abocada a asegurar su propia *felicity*. «La felicidad de su vida», observa Hobbes en el capítulo IX, «no consiste en el reposo de una mente satisfecha», sino en un incesante proceso de deseo de uno u otro objeto; no en «disfrutar sólo una vez, y por un instante, sino dejar expeditas para siempre las vías del deseo futuro». Siendo así que esa es la condición humana, toda la humanidad posee «el perpetuo y desasosegado deseo de poder tras poder, y ese deseo sólo cesa con la muerte». He aquí una aseveración clásica de la idea según la cual toda acción va encaminada a maximizar la utilidad esperada por el agente, acompañada, eso sí, de la adicional cláusula hobbesiana de que, puesto que «la vida humana en sí misma no es otra cosa que movimiento» (cap. VI), la meta jamás queda colmada por mucho tiempo.

En tal caso, aún está lejos de resultar claro cómo es posible que exista la sociedad, y Hobbes dirige una aguda mirada a «esas cualidades de la humanidad que tienen que ver con su vida en común en paz y unidad». El mordaz capítulo XIII lleva el título de «Sobre la condición natural de la humanidad en lo tocante a su felicidad y a su sufrimiento». Asume que la dificultad se halla en que «si dos hombres desean una misma cosa, la que, no obstante, no pueden disfrutar juntos, ello los convertirá en enemigos» y opina que «en la naturaleza del hombre existen tres causas primordiales de disputa». Éstas son, «la primera, la competencia; la segunda, la desconfianza pusilanimidad; la tercera, la gloria». La competencia hace que los hombres se invadan unos a otros en pos de conquista. La pusilanimidad desconfiada, o como diríamos hoy, el recelo, induce al ataque preventivo. La gloria, que laxamente equivale a aque-

llo que hoy denominamos estatus, hace a los hombres agresivos cuando se sienten menospreciados. Esas causas congénitas de disputa hacen que las meras asociaciones resulten frágiles, por decir lo menos. «Por eso es manifiesto que, mientras dura el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los mantenga sometidos, están en esa condición que se llama guerra, y, como esa guerra es de todos los hombres, es contra todos los hombres.» Para Hobbes, esa condición es el célebre y desolado estado de naturaleza en el cual «existe un constante temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».

¿Cómo, pues, conseguimos vivir en paz y armonía? Hobbes razona que los hombres se inclinan por la paz «por miedo a la muerte; por el deseo de esas cosas que son necesarias para una vida acomodada, y por la esperanza de que las obtendrán con su trabajo». Esas pasiones nos inclinan a la paz, pero no son suficientes para superar las causas de las disputas, a menos que haya «un poder común que mantenga a todos sometidos». De otro modo, continuaremos invadiéndonos los unos a los otros, porque ésa sigue siendo la estrategia dominante, sea lo que fuere hagan los demás. Seguimos siendo «enemigos»; deseando todos cosas que no todos pueden poseer y, aun suscribiendo todos los artículos de paz, rompiéndolos todos es doble hacerlo. Puesto que «los más débiles tienen bastante fuerza para matar a los más fuertes, sea por maquinación secreta, o confederados con otros que se hallan en el mismo peligro», nadie está a salvo.

Existen algunas discrepancias entre los teóricos de juegos sobre qué juego ilustra mejor el tema del *Leviathan*. Pero hay un argumento evidente para considerar que es el del dilema del prisionero, aunque con más jugadores que Jack y Jill: una versión de n personas, que modele aquello que los teóricos de los juegos denominan el *problema del gorrón*. Para todos es más conveniente la paz que la guerra, por lo que cabría suponer que la paz surgirá espontáneamente. Pero incluso si así fuera, a todo jugador le conviene más ser el gorrón que disfruta de los beneficios sin contribuir para nada a ellos. Por ejemplo, si surgiera la convención pacífica de mantener las promesas, el gorrón hará promesas, obtendrá algo a cambio y luego no mantendrá las promesas. Si todos nos comportásemos de ese modo, desde luego la sociedad acabaría en una guerra (cuya naturaleza «no consiste en la lucha real, sino en la conocida disposición a ella»). El meollo del argumento estaba conte-

nido en nuestra discusión del vano acuerdo de guardar silencio al que Jack y Jill se comprometieron, cuando en el dilema del prisionero se les permitió comunicarse entre ellos.

En palabras de Hobbes, «acuerdos sin espadas no son más que palabras, y sin ninguna fuerza para dar garantía de seguridad al hombre» (cap. XVII). Por lo tanto, alega que la única salida para los hombres es crear «un poder común que los mantenga sometidos», y armar a ese soberano con la espada. Ése es el «*Leviathan*» del título del libro: una autoridad soberana, creada mediante un contrato social para que nos proteja de la invasión, doméstica y foránea, y asegure los acuerdos alcanzados entre unos y otros. La introducción describe al *Leviathan* como a un «hombre artificial» que aparece en la portada original a modo de rey coronado y pertrechado con las armas de la Iglesia y del Estado. La figura del soberano parece llevar encima una cota de mallas, pero obsérvese atentamente y se verá que está hecha de diminutos individuos humanos. Ello capta con precisión el tema de Hobbes. La sociedad es un artificio que permite a los individuos racionales salir del dilema del prisionero.

Normas y cooperación

Esto nos proporciona dos maneras individualistas de analizar las normas sociales, ambas suficientemente fundamentales para merecer ser llamadas teorías del contrato social. No son las únicas, pero proporcionan una guía práctica para clasificar laxamente los modelos sociales, dividiéndolos entre aquellos cuyas premisas son el consenso, y aquellos cuyas premisas son el conflicto. En términos generales, los modelos de consenso comienzan con la coordinación, y, a partir de ahí, tienen que dar cuenta de las reglas que no se limitan a ser exclusivamente auto-coercitivas; los modelos de conflicto, en cambio, insisten en que nuestros intereses básicos pueden solaparse, pero en ningún caso coincidir, y ahí se halla la raíz del problema de cómo hacer posible la cooperación. En ambos modelos se nos debe una explicación teórica del papel que desempeñan las normas en un mundo en el que los agentes son individuos racionales guiados por sus propias preferencias.

El individualismo compartido hace que en ambos análisis el juego básico sea *no cooperativo*, en la jerga de la teoría de juegos. Esto podría parecer una manera perversa de describir el juego de

cooperación en el que los jugadores muestran un interés común en cooperar. Pero las teorías de juegos sólo clasifican como cooperativo un juego si los jugadores pueden depender de algún acuerdo que se mantenga, y las convenciones que se plantean, incluso en los juegos de cooperación, no tienen el fuerte carácter vinculante que se imagina. Mientras que los juegos cooperativos presuponen una solución al problema del surgimiento de las normas y del porqué de su pervivencia, los juegos de coordinación parecen no necesitar asumir supuestos sobre las normas, y, por consiguiente, las instituciones son consideradas no cooperativas. El problema, en esencia, es cómo y cuándo los juegos no cooperativos contribuyen al surgimiento de juegos cooperativos.

La respuesta de Hobbes es que no pueden contribuir a ello directamente, pero que los individuos racionales pueden ponerse de acuerdo para crear un poder ineludible. Con Leviathan en su sitio y equipado con su espada, sería posible hacer contratos cotidianos y cerrar tratos, sabiendo que las deserciones serán castigadas. En el estado de naturaleza todos están armados hasta los dientes, porque estar armado es mejor que no estar armado, lo que fuere hagan los demás. Pero una vez aparece un soberano exigiendo el monopolio de la fuerza legítima, cambian las retribuciones por estar armado, ya que se posibilita la paz y la «vida acomodada». Esto sugiere claramente que normas como las de mantener las promesas, decir la verdad y respetar las obligaciones morales en general, sólo funcionan en la medida en que existen sanciones. Somos buenos cuando beneficia ser bueno, y ello sólo beneficia cuando estamos seguros del castigo de las malas acciones.

Resulta, empero, interesante que Hobbes piense que, aun si en el estado de naturaleza no existen obligaciones («las nociones del bien y el mal, justicia e injusticia no tienen cabida ahí»), la creación de Leviathan posibilita obligaciones que, de hecho, son moralmente vinculantes. Hasta los prisioneros de guerra liberados tras la promesa del pago de un rescate están obligados al pago del mismo aun cuando no estén al alcance de represalias. Esto concuerda con su finamente equilibrada réplica al «majadero» que «dícese a sí mismo que la justicia no existe» (cap. XV), y sigue valiendo como crítica de las actuales teorías contractuales de la ética y la justicia por el estilo de la de David Gauthier en su *Morals by Agreement* (1986). Que Hobbes pueda afirmar eso, dado su propio análisis, es discutible, y por lo que a mí respecta no comentaré más el *Leviathan* en estas páginas. No obstante, la cuestión es

absolutamente crucial para cualquier intento de analizar las instituciones en términos de convenciones, y de considerar las convenciones como algo que surge de la interacción entre agentes racionales y para su mutuo beneficio.

Ninguna sociedad puede funcionar sin confianza. Nuestra conceptualización de los juegos entre agentes instrumentalmente racionales deja sin aclarar hasta dónde es posible confiar en los agentes idealmente racionales. Pienso que esto ocurre, en parte, porque aún no está claro el sentido exacto de «confianza», y en parte, porque hasta ahora se ha dicho demasiado poco sobre las motivaciones de los agentes racionales.

Hay un sentido débil de «confianza» según el cual podemos confiar en que Jack hará todo aquello que es predecible que haga, lo mismo que cabe confiar en que un buen reloj despertador sonará a la hora prevista. En ese sentido, cabe confiar en que Jack hará aquello que maximiza su utilidad esperada. Pero para analizar el problema de la confianza es preciso distinguir este uso de todos los demás. Decir que una sociedad no puede funcionar sin confianza es decir, o bien que requiere normas sociales que vayan parejas con el decir la verdad, guardar las promesas y respetar los acuerdos, normas que sigan funcionando aun en aquellas ocasiones en las que sería posible quebrantarlas sin penalización, o bien decir que esa sociedad necesita miembros que reconozcan y respeten obligaciones morales. Si en última instancia las normas sociales y las obligaciones morales son cosas distintas, queda abierto para la discusión y hablaremos más sobre ello en el capítulo 10. Para poner de relieve lo que tienen en común, considérese el apotegma del teórico de juegos, según el cual «las palabras se escriben con tiza barata». La idea es que, puesto que Jack sólo hará lo que convenga a sus preferencias, Jill hará bien en prestar atención a las preferencias de Jack en vez de a sus palabras. Por ejemplo, confiará en la oferta de Jack de guardar silencio en un juego de un disparo, sólo si él fuera a guardar silencio sin necesidad de proponer el acuerdo. En cambio, para aquellas personas vinculadas por normas sociales o por principios morales, dar la palabra crea una razón de hecho para mantenerla.

Dado que la estrategia de hacerse una reputación está al alcance de los agentes racionales, cabría pensar que la teoría de juegos puede incorporar compromisos vinculantes con bastante facilidad. Pero la motivación del agente racional mira sólo al futuro. Todos los diagramas del juego indican claramente que las acciones están

exclusivamente motivadas por las retribuciones que resultan de ellas. Desde luego, las preferencias de Jack pueden verse influidas por las sanciones, y es posible que algunas de esas sanciones sean internas. Por lo que podría ser que se sintiera fatal por romper una promesa, pero, si así fuera, eso no haría sino revelarse como una desutilidad en la estructura matemática de su psique. Las razones para la acción no son nunca retroactivas, no miran al pasado. Para que eso fuera posible sería menester una noción de racionalidad distinta de la instrumental que predomina en este capítulo.

No obstante, es posible que haya cabida para hacer a los agentes más complejos. La comparación con el utilitarismo es instructiva. Su versión inicial, según la cual deberíamos escoger siempre la acción que entrañe mejores consecuencias para nosotros, podría presumiblemente, si fuera adoptada por todos, llevarnos a una sociedad que careciera de la institución del cumplimiento de promesas. Esa consecuencia sería peor de la que resultaría de actuar siempre en concordancia con las reglas, que condujeran a las mejores consecuencias para todos. Así pues, el utilitarismo de las reglas parece ser una versión mejor, con sus razones orientadas al futuro actuar sobre razones que atienden al pasado. Pero los críticos aducen que esa versión sólo funcionaría en caso de que fuera tan kantiana que dejara de ser una versión del utilitarismo. Análogamente, a los agentes racionales más reflexivos y más distanciados de sus propias preferencias podría irles también mejor. Pero no está claro que sea posible introducir el cambio sin con ello destruir la base de la teoría de la elección racional. Si en efecto es así, se dilucidará en el capítulo 9.

Entretanto, se puede mantener airoosamente que, en algunas ocasiones, la cooperación requiere la aceptación previa de las normas u obligaciones morales, que la teoría no puede sacarse de la manga. Pero no quiero apretar demasiado. Los ejemplos que se han aducido son casos en los que los resultados fuera de equilibrio son resultados Pareto-superiores. Mas aquello que racionalmente podría instar a atenerse a lo pactado entre ladrones en el dilema del prisionero, o a la no agresión mutua en el del gallina, no es sino una mayor prudencia. Aún está por demostrar que los agentes suficientemente prudentes tengan que ser radicalmente diferentes de los buscadores de ventajas marginales con los que hemos comenzado.

Aunque algunas convenciones se resistan al análisis, haciendo

así problemática la conceptualización individualista de reglas, normas y prácticas, hay otras que parecen más a propósito. Permítaseme, pues, mencionar brevemente dos problemas añadidos, dos problemas que derivan de la presencia de equilibrios múltiples en muchos juegos.

El más obvio ha quedado ilustrado en la batalla de los sexos, en la que cada equilibrio distribuye desigualmente los beneficios. Si surge una convención, por ejemplo, que Jill hace aquello que a Jack más le agrada, es fácil ver qué es lo que la hará pervivir. Mas, ¿qué es lo que hace que un particular equilibrio destaque o llame la atención? El azar es una respuesta posible. Pero al contemplar ejemplos plausibles del juego, uno se inclina más a apuntar a la distribución de poder. No hay nada en el capítulo que dé una pista sobre la naturaleza y origen del poder, puesto que las vagas observaciones sobre la evolución social sólo contribuyen a nublar el problema, y la ficción de un contrato social explícito es sólo una ficción.

Un problema más sutil presenta la idea misma de convención. La convención viene analizándose como un conjunto de expectativas mutuas que se refuerzan entre sí para conseguir que un particular equilibrio resulte descollante. Por ejemplo, cuando en la carretera es racional para Jack guardar la izquierda si espera que Jill guarde la izquierda, y *viceversa*. Cierto, pero también es racional para él guardar la derecha si espera que Jill guarde la derecha, y *viceversa*. Los dos pares de expectativas se refuerzan mutuamente. ¿Cómo y por qué se espera que la costumbre de guardar la izquierda (en el Reino Unido) le aporte a Jack razón suficiente para guardar la izquierda la próxima vez? Responder que la izquierda se ha convertido en algo descollante es una petición de principio, y, sorprendentemente, nada de lo dicho hasta ahora ofrece algo más. Guardar la izquierda es la elección racional de Jack, sólo si él espera que Jill espere... (que él espera que ella espere...) que él escogerá la izquierda. De igual modo, la derecha es la elección racional de él si él espera que ella espere... (que él espera que ella espere...) que él escogerá la derecha. Cada una de esos infinitos hipotéticos es una tautología, y no hay nada que muestre por qué el comportamiento anterior hace que una alternativa sea categórica y la otra irrelevante.

Aún más sorprendente quizás, el mismo caso se plantea en la versión de la figura 6.3, donde ambos jugadores prefieren el mismo equilibrio.

		Jill	
		Espere	Avance
Jack	Espere	0, 0	2, 2
	Avance	1, 1	0, 0

FIG. 6.3. Juego de coordinación II.

«Espere» es ciertamente la única elección racional para Jack si él espera que ella espere... Mas, igualmente, «avance» sigue siendo la única elección racional si él espera que ella espere... Una vez más, es menester algo más que lo ofrecido hasta ahora para poder determinar cuál de los hipotéticos va a guiar la acción. Esto puede parecer increíble. Pero es aceptado por algunos (no todos) teóricos de los juegos, y brota directamente de la respetada *The Strategy of Conflict*, de Thomas Schelling (1990). Si dicha estrategia es correcta, socava la *Convention* de David Lewis (1969), la formulación clásica de las convenciones, lingüísticas y sociales, que es estándar en la teoría de juegos y ha sido adoptada en este capítulo. No obstante, increíble o no, no sorprendería a dos filósofos más antiguos. Hume la tomaría para reforzar su opinión de que, al final, todo razonamiento descansa en la costumbre, y por ello mismo no puede explicar el fundamento de la costumbre. Kant la tomaría para enseñar que la racionalidad instrumental de la prudencia egoísta está supeditada a la más elevada racionalidad de la razón práctica, en la cual cada persona está directamente motivada para hacer lo correcto de acuerdo con la prueba de la equidad, de la justicia o de la moralidad.

Puesto que aquí no hay espacio para detallar esas rápidas insinuaciones sobre perplejidades filosóficas, ha llegado el momento de resumir.

Conclusión

La teoría de los juegos abstrae de la maraña del mundo social un ámbito puro, habitado por agentes idealmente racionales, equipados con preferencias totalmente ordenadas, información completa y un perfecto ordenador interior. Sus preferencias pueden ser perfecta y consistentemente representadas por una clasificación de posibles resultados de interacción, y esa interacción es la suma de las consecuencias de acciones individuales aisladas. Su información incluye el «conocimiento común» de que otros jugadores son agentes racionales, y es tan completa que cualquier cosa, sabida por cualquiera, es sabida por todos los demás. Sus ordenadores interiores se encargan de que, tomando en cuenta las probabilidades, cada uno de ellos sea capaz de derivar la estrategia racional de todos los demás, en el caso de que exista alguna. Aunque sólo hemos considerado cuatro de los juegos que dichas personas juegan, podemos darnos cuenta de la fuerza de la teoría y, al mismo tiempo, plantear algunas preguntas incómodas respecto a sus limitaciones.

Los juegos de coordinación introducen la noción básica de la elección estratégica. La elección racional de Jack depende de lo que escoja Jill, y viceversa. En un juego repetido es fácil conjeturar que el surgimiento de una convención podría guiarlos a un equilibrio mutuamente beneficioso. Eso plantea una sugerencia interesante respecto de la clase de norma que no necesita coacciones, y, más importante, respecto al consenso como base para una teoría del contrato social. No obstante, al reflexionar, aún cabría preguntar si la teoría de juegos es suficiente para poder explicar con exactitud cómo y por qué las convenciones guían las elecciones.

El dilema del prisionero aporta la idea vital de que, individualmente, las elecciones racionales pueden agregarse en resultados colectivamente inferiores. La «mano invisible» suele gastar bromas a todos. Es interesante ver que la clase de norma que prevendría que sucediera algo semejante parece necesitar coacciones, porque de lo contrario está sujeta a la gorronería. Así pensaba Hobbes, y el *Leviathan* sigue siendo crucial para las teorías del contrato social y para muchas otras. Entre tanto, ejemplos más prosaicos del dilema forman legión si se examina la fragilidad de los intentos por conservar los bosques húmedos, proteger las especies en peligro de extinción, ahorrar energía, lograr una legislación sobre ingresos voluntarios, parar la carrera de armamentos, prevenir el ca-

lentamiento del planeta y, más modestamente, conservar Gran Bretaña limpia. Sin embargo, si lo que realmente se necesita es una confianza genuina y un comportamiento moral, no está nada claro que a uno le gustara tener por vecino a un agente completamente racional. En último término ¿hasta dónde puede uno confiar en ese majadero racional?

El juego del *gallina* plantea establecer el problema de cuál es la estrategia racional en un juego en el que no hay equilibrios puros, problema que se plantea también en muchos otros juegos y, por supuesto, en la vida cotidiana. Si Jack no está seguro de su estrategia porque no está seguro de la de Jill, entonces la incertidumbre de Jill aumenta al contemplar la de él. Esto hace que los juegos del *gallina* sean peligrosos, de hecho, mortíferos, si se juegan con armas destructivas. Además, cabría que los jugadores en la vida real no tuvieran la certeza de que su juego fuera realmente el del *gallina*, o de que los otros jugadores tuvieran también dudas. Entre las curiosas cuestiones que plantea está la de qué pasaría si jugadores de carne y hueso, como los estrategas nucleares estadounidenses, o los mandarines del *British Treasury*, hubieran recibido lecciones en teoría de juegos y las tuvieran en la cabeza.

La *batalla de los sexos* ha sido sólo sucintamente discutida, pero aparecerá de nuevo más adelante. Ambos, Jack y Jill, salen ganando de la coordinación, aun si las maneras de lograrlo les benefician de diferente manera. En un juego repetido uno de los dos jugadores parece quedar atrapado en un equilibrio inferior. A todo eso, al analizar aquellos juegos en donde se presentan equilibrios múltiples, vuelve a plantearse la cuestión más general de las limitaciones de la teoría de juegos.

El individualismo, tal como lo presentan la teoría de la elección racional y la teoría de juegos, trata las normas sociales de dos maneras. La primera consiste en mostrar cómo la interacción repetida genera esas normas como soluciones a los problemas que plantean los juegos. Pero aun si eso vale para las normas realmente consensuadas aptas para todos, no está claro que valga para las normas vulnerables a la gorronería. El nudo de todo esto es la confianza y la cuestión de si la prudencia racional puede hacernos fiables aun en aquellas ocasiones en las que estamos fuera del alcance de las represalias. La otra manera consiste en entrar en las preferencias de los agentes. Así, el buen samaritano tenía preferencias altruistas que le llevaron a rescatar a un extraño, cuando otros, con distintas preferencias, pasaron de largo al otro lado de la calle.

Cuando George Washington, si nos atenemos a la leyenda, confesó emoción al encontrar un cerezo con la frase «Padre, no puedo mentir», actuaba sobre una fuerte preferencia ética por la sinceridad. La teoría guarda silencio respecto a las fuentes de las preferencias a las que trata como algo «dado», y la dificultad que presenta es si, por fallar en decir más, deja que el individualismo sea difamado por el cuento holístico sobre la determinación social de las preferencias.

Por ejemplo, adelantándonos un poco, las preferencias suelen ir de la mano de los papeles desempeñados. Los padres se inclinan a preferir resultados que benefician a sus hijos. Los obreros industriales franceses, como monsieur Rouget, se inclinan a preferir la política de izquierdas. Los burócratas suelen hacer suyos los intereses de sus respectivas burocracias. Los consejeros militares de los gobiernos favorecen soluciones militares para problemas políticos. Esto significa que aquellas elecciones que podrían parecer inferiores, consideradas abstractamente desde posiciones sociales, pueden resultar totalmente racionales si enlazan las preferencias con los papeles a desempeñar, incrustando de este modo las normas en el análisis. Es necio pretender que la teoría de la elección racional esté por ello facultada para explicar el comportamiento de los papeles concretos a desempeñar. Si en los órdenes de preferencia de los agentes se entreteje una estructura de relaciones sociales, y esa estructura incluye de verdad, entonces queremos saber más al respecto de lo que la teoría de la elección racional intenta decirnos. Cabría hacer una observación similar sobre la psicología enriquecida que hemos imaginado, en la que no parece menos falso presentar a los altruistas como personas que simplemente extraen utilidad para sí mismas por el hecho de elevar la utilidad de los demás. Pero esto es anticiparnos al capítulo 8, por lo que concluiré con tres interrogantes:

- 1) ¿Puede el análisis en términos de teoría de juegos dar cuenta de todas las normas sociales, o debe de suponer al menos algunas de ellas?
- 2) ¿Cómo se relaciona su análisis abstracto de un mundo ideal-típico ideal habitado por agentes idealmente racionales con nuestro mundo cotidiano de personas no idealizadas?
- 3) Cuando resulta revelador de rasgos significativos de la interacción social ¿estamos ante un ejercicio de explicación o de comprensión?

CAPÍTULO 7

COMPRENDER LA ACCIÓN SOCIAL

	??

Al intentar enfocar el problema de la estructura y la acción en el voto de monsieur Rouget, podría esperarse que hubiera un método consensuado de explicación procedente de las ciencias naturales, un método que pudiera importarse a las ciencias sociales. Pero no lo hay. Por eso resulta sin duda difícil decidir si los enfoques holísticos desplegados en el capítulo 5 han sido minados por la versión del individualismo que plantea la elección racional propuesta en el capítulo 6. Por otro lado, hay señales de que las ciencias sociales podrían invocar un método científico propio. Los dos capítulos que siguen examinarán algunas ideas sobre la comprensión de la acción social que sugieren que el mundo social sólo puede penetrarse desde dentro, y por medios distintos de los apropiados para las ciencias naturales.

Para despejar el terreno, empecemos con una rápida advertencia. Monsieur Rouget se introdujo en el escenario en el capítulo 3, como un ejemplo de la ciencia positiva, que aplica el método científico universal a los fenómenos sociales. Explicar por qué su voto era comunista consistió en invocar ciertas estadísticas, según las cuales su voto hubiera podido predecirse con alta probabilidad. El aval epistémico era el principio de inducción, y el método científico era aquel que confirmaba o refutaba las generalizaciones in-

ductivas, tal como sucede en el «filtro» de Lipsey. Ese enfoque para la explicación no ha tenido fortuna, incluso en lo que concierne al mundo natural. Un aval exclusivamente inductivo ofrece poco y pretende mucho. Ofrece poco porque no puede orientar en la elección entre teorías rivales que sean consistentes con los hechos observados, como tampoco puede fundamentar la necesaria distinción entre leyes causales y correlaciones accidentales. Pretende mucho al suponer que los hechos puedan identificarse con antelación a cualquier teoría e interpretación, como acuciadamente puso de manifiesto el pragmatismo en el capítulo 4. Y, entre tanto, no tiene nada que ofrecer a los realistas cuyas explicaciones envuelven estructuras inobservables y mecanismos causales. En cuanto a eso, empero, el racionalismo del capítulo 3, aunque «muy mecánico» a su manera, no satisface a los realistas de hoy en día, y aún nos debe el aval epistemológico que le permite inferir las estructuras y mecanismos que según ellos constituyen las mejores explicaciones.

La moraleja que cabe extraer de todo esto es sólo la muy modesta de que es posible ser flexible en lo que respecta al análisis de la acción social. Si el material de que está hecho el mundo social y su orden es suficientemente distinto del natural, entonces, posiblemente, la explicación causal tendrá que ceder ante la comprensión interpretativa. Aun así, es posible que todavía quepa el acuerdo y la colaboración. Pero eso puede esperar.

En la teoría social nos encontramos a partir de ahora bajo la égida de la tradición hermenéutica o interpretativa, y su imperativo dominante de que el mundo social debe entenderse desde dentro. En todo su esplendor, ésta es una tradición grandiosa y con un sentido tan fuerte del movimiento subyacente de la historia como hayan podido asumir los racionalistas y realistas respecto al orden oculto de la naturaleza. En ese aspecto suele a veces calificársele de «historicista», y su genio tutelar es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel continúa siendo una figura central en la teoría social actual, y ha sobrevivido a la famosa aspiración marxista de ponerle sobre sus pies en que consistió el materialismo dialéctico, y al intento de refutación de ambos por Popper, reduciéndolos a pseudociencia en su *The Poverty of Historicism* (1960). Sin embargo, no es posible exponer sucintamente las grandes presunciones del historicismo, las cuales, por lo demás, enturbian algunas claras y simples razones consideradas peculiares de las ciencias sociales. De ahí que, al igual que en el capítulo 1, abra la ar-

gumentación sobre el enfoque interpretativo del ámbito social con la observación de Dilthey de que «el significado» es «la categoría peculiar a la vida y al mundo histórico».

Comenzaremos resaltando cuatro formas en las que el significado, o los significados, pueden ser peculiares, y conectando el tema con el problema filosófico de las otras mentes. Luego fijaremos nuestra atención en el concepto de racionalidad, introducido con ayuda de Max Weber. A continuación, buscaremos una aproximación diferente a la acción social en las ideas wittgensteinianas, en las que ésta se percibe como el acatamiento de reglas y el juego de «juegos». Dado que este sentido de «juego» contrasta radicalmente con el que presenta la teoría de juegos, podremos entonces enfrentar al *homo economicus* con el *homo sociologicus*, utilizando para ello una versión de este último que, en conjunto, se ubica en el apartado superior derecho. El intento de proporcionar más autonomía a los actores sociales se deja para el capítulo siguiente.

Cuatro clases de significado

¿Qué podría ser peculiar al significado como categoría, o a los significados como ejemplos? He aquí cuatro posibles respuestas preliminares, sin un obvio paralelismo en la física, y escaso en la biología.

En primer lugar, las acciones humanas tienen significado. Encarnan intenciones, expresan emociones, se ejecutan por razones y son influenciadas por ideas acerca de los valores. El agente quiere significar algo con ellas. Esto es (normalmente) posible gracias a que existe un depósito consciente de significado del cual se puede ir tirando. Existen convenciones y símbolos que es de esperar reconozcan los demás. Incluso si la conducta animal, que con frecuencia es deliberada, muestra sentimientos y va encaminada a metas, no se alimenta de un depósito consciente de convenciones y símbolos. Aun si un cerco alrededor de la luna «signifique» lluvia, lo significa sólo en el sentido de que se correlaciona, quizás causalmente, con la lluvia. Las lágrimas espontáneas, una muestra natural de aflicción, no han de confundirse con los símbolos de la aflicción, por ejemplo, la bandera izada a media asta, que significa luto por una muerte.

En segundo lugar, esa distinción entre el significado de una ac-

ción y lo que el actor significa respecto de ella está relacionada con la distinción que existe entre lo que las palabras significan y lo que las personas quieren significar con ellas. El lenguaje es un candidato de primera como clave de la peculiaridad de la vida social. De hecho, una reciente línea de pensamiento sostiene que todas las acciones e interacciones sociales deberían considerarse como un «texto» y construidas como si fueran expresiones. Las conexiones entre la acción, el pensamiento y el lenguaje son, por lo menos, íntimas, y cabría alegar que todo pensamiento privado y acción individual presuponen un lenguaje compartido, haciendo con ello del lenguaje algo más que un instrumento al servicio de los propósitos humanos. Nada de esto vale para la conducta de los átomos. Quizás valdría para las ardillas de mi jardín cuando se advierten entre sí de que hay un gato al acecho, o al canto de una ballena en celo, o a la danza de la miel de las abejas; y, aparentemente, los humanos pueden enseñar palabras a los chimpancés. Sin embargo, aunque así fuera, serviría más para demostrar que ciertos animales poseen una rudimentaria vida social que para mostrar que las complejidades conceptuales del lenguaje humano están en el otro extremo de un *continuum* que comienza con los átomos físicos.

En tercer lugar, a diferencia de los hábitos de los animales, las prácticas humanas están empapadas de expectativas normativas (que hay que distinguir ahora de las expectativas racionales de los teóricos de los juegos). Encarnan ideas sobre qué es aquello a lo que uno tiene derecho a esperar de la gente, y se ven reforzadas por el sentimiento de culpa y de vergüenza ante el reproche por no estar a su altura. Subyacente a expectativas concretas o a un particular papel, suele haber una ética más general o, con frecuencia, un conjunto de creencias religiosas que extienden el mundo visible al invisible mundo de los valores, ideales y seres sagrados. Me expreso en esto con mucho cuidado para que, al hacer que importe el significado que las personas encuentran en su vida y sus actuaciones, no nos comprometamos con un mundo invisible y con el significado externo que tiene la vida. No obstante, aun expresado neutralmente, existe una dimensión social de la vida social que las «ciencias morales» necesitarán captar. Un método científico diseñado por físicos y adaptado a la biología podría ser radicalmente inapropiado para lograrlo.

En cuarto lugar, aunque mi gato pueda tener creencias, por ejemplo, que hay comida si me conduce al armario donde la guardo, no tiene teorías sobre la naturaleza de las cosas. Nosotros, sí.

En particular, tenemos teorías sobre los seres humanos influenciados por las ciencias sociales. La psicología freudiana, por ejemplo, ha configurado la comprensión que de sí mismas tienen muchas personas. La teoría de juegos, como ya hemos visto, ha afectado el comportamiento de la política internacional a través de legisladores convencidos de los méritos de la teoría de juegos. El significado de muchas acciones depende del modelo del mundo social que está en la mente de los actores. Esta curiosa característica de las teorías sociales de estar, es un decir, atadas a su misma cola, resultará muy importante más adelante.

El problema de las otras mentes

Esas cuatro sugerencias entrañan varios sentidos de «significado» y, lo confieso, son muy eclécticas. Intentaré engranarlas en un momento haciendo una reflexión más profunda sobre la noción de racionalidad, pero antes deberíamos identificar el problema filosófico que plantean. Hasta ahora, el núcleo del problema epistemológico ha sido el problema del conocimiento; ¿por qué criterio sabemos que una creencia es verdadera, o, al menos, que estamos justificados a mantenerla? Esta cuestión se ha ramificado dando lugar a otras sobre las facultades de la mente, el carácter del orden natural, la diferencia entre ciencia y pseudociencia y la relación de la teoría con el conocimiento. Pero su núcleo sigue siendo la inferencia que parte de premisas estrictas a conclusiones amplias, especialmente cuando esas conclusiones se refieren a inobservables. En la medida en que, de hecho, el «significado» es una categoría peculiar a las ciencias sociales, el problema del conocimiento toma un agudo giro: el problema de las otras mentes.

En efecto, las cuatro sugerencias distinguen entre el comportamiento y la acción, los signos y los símbolos, las señales y las expresiones, las costumbres y las prácticas, las regularidades y las normas; en una palabra, entre las naturales respuestas adaptativas a un medio mutante y la interacción social autoconsciente y, teóricamente, informada. El primer término en cada uno de los pares de conjuntos, plantea los anteriores enigmas epistemológicos de la inferencia y la interpretación. Dichos enigmas conciernen también al segundo término de cada uno de los pares, pero con un giro ulterior. Para llegar al significado de las acciones y expresiones, necesitamos las interpretaciones de los actores. Si implica una in-

interpretación de datos saber que uno ve un cuerpo humano con el brazo en alto, implica una segunda interpretación saber que ese cuerpo está diciendo adiós a alguien. El problema, que parte de la premisa de la singularidad de las personas, es el de cómo una mente puede saber lo que está en otra mente. Ese es el problema filosófico de las otras mentes. Un problema que cobra una importancia central para las ciencias sociales, desde el momento en que se piensa que comprender la acción entraña la interpretación de una interpretación, la «doble hermenéutica», tal como se la suele denominar. Entre sus ejemplos, uno es crucial para la antropología, el de las otras culturas, que se plantea al preguntarnos cómo es posible que los miembros de una cultura (o subcultura) sean capaces de penetrar en la interioridad de otra cultura.

A modo de glosa reveladora del problema, pensemos en la diferencia que existe entre un espectador y un agente. El astrónomo es un espectador que observa lo que sucede en el firmamento distante, y explica el comportamiento de ese ámbito gobernado por leyes. Los informes podrían comenzar en primera persona (Yo veo Venus aquí y ahora), pero la referencia a un punto de vista personal se omite rápidamente. Por regla general, la ciencia natural aspira a la visión del espectador y es renuente a cualquier retirada de la misma hecha en aras de las razones mencionadas en capítulos anteriores. El supuesto básico de que la naturaleza es independiente de la ciencia humana persiste obstinadamente: uno no se mantiene seco por negarse a creer que está lloviendo. Si el naturalismo es correcto, también el científico social aspira a la visión del espectador, cualesquiera que sean las complicaciones que se presenten porque los humanos sean agentes y actores sociales, al espectador le es posible contemplar tanto el juego, como los jugadores. Sí, responden los defensores de la tradición hermenéutica, pero sólo si antes se reconstruye el punto de vista de los jugadores, y eso cambia radicalmente el carácter del ejercicio; hay una diferencia fundamental entre comprender y explicar, dado que lo que sucede en el mundo social depende del significado que a ello den los agentes, lo que no tiene paralelo en el ámbito de las estrellas. En esos términos el problema de las otras mentes se convierte en algo radicalmente peculiar a la ciencia social, en vez de limitarse a una simple complicación dentro del problema del conocimiento.

La racionalidad: una aproximación weberiana

Ésa, sin embargo, es una burda glosa, y necesitamos una forma más precisa de distinguir entre explicación y comprensión. Aun si «significado» es una categoría sugerente, por mi parte no la encuentro de gran ayuda. Hay demasiados sentidos de significado que podrían ser relevantes, así que resulta muy difícil decidir qué explicación científica puede o no aceptarse en lo que respecta a los significados. A mi juicio, la mejor idea para trabajar con ella es la de la racionalidad. Es más fácil de analizar y sirve mejor para centrar las discusiones sobre explicar y comprender, y sobre comprensión holística o individualista. Éste no es un pensamiento original. Es sabido que se le ocurrió a Max Weber (1864-1920), y lo mejor que podemos hacer es comenzar por su análisis de la acción social, y cómo comprenderla.

«La ciencia de la sociedad intenta la comprensión interpretativa de la acción social», declara Weber en una de las primeras páginas de su *Economía y sociedad* (publicada en 1922), la fuente clásica de la distinción weberiana sobre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*). En «acción» incluye «todas las acciones humanas, siempre, y en la medida en que el individuo actuante les adjudique un significado subjetivo». Por «acción social» quiere decir acción «que toma en cuenta el comportamiento de los demás y toma por tanto, un curso» orientado. Dice, por ejemplo, que los ciclistas entran en una acción social cuando se ponen en tránsito, mientras que las personas que abren el paraguas cuando comienza a llover no entran. Porque, aunque el paraguas sea un objeto social y una multitud de paraguas podrían indicar un acontecimiento social, el hecho de abrir un paraguas no entraña ninguna acción social, al menos en la medida en que cada una de las personas sólo tenga en cuenta la climatología.

Nótese que la noción de Weber es una idea individualista. Parte de actores individuales que adjudican un significado subjetivo a sus acciones. («Significado subjetivo», tal como lo utiliza Weber, cubre cualesquiera de las emociones, ideas, metas o valores que una acción pueda encarnar o expresar.) Luego introduce la acción social como una interacción considerada desde el punto de vista de cada individuo, un paso que se adecúa muy bien a nuestros juegos anteriores con agentes racionales. Más adelante en el capítulo, se pondrá en juicio este punto de partida, pero, por ahora, nos per-

mite discernir convenientemente dos aspectos, antes obstaculizados, del significado de la acción o de la expresión. Estos son su significado subjetivo (lo que el actor quiere significar con ello) y el significado intersubjetivo (lo que significa la acción). Los ciclistas no podrían orientar su conducta en ruta a no ser que confíen en una lectura compartida de las señales dadas y recibidas. Analíticamente, se plantea la cuestión de si las intenciones individuales son previas a la lectura compartida, como sugiere Weber, o si las intenciones sólo son posibles porque las «reglas de juego» son públicas. Pero, de cualquier modo, la comprensión interpretativa necesita considerar ambas.

Weber especifica luego cuatro tipos puros de acción, de los cuales los dos primeros se comprenderán reconstruyendo las razones del agente. El primero es la acción instrumentalmente racional (*zweckrational*), en la que el agente escoge los medios más efectivos para lograr un fin. Ése es el tipo de racionalidad «economicista» implícito en la microeconomía ortodoxa e idealizado en la teoría de la utilidad esperada (*Expected Utility Theory*), la clase de racionalidad que abordamos en el capítulo anterior. El segundo es la acción de racional-axiológica o de racionalidad sustantiva (*wertrational*), en la que la meta o valor perseguido es tan importante para el actor que desplaza el peso de los costes y sus consecuencias. Los actos de heroísmo y sacrificio puro son ejemplos de ello, como también lo son, en un sentido más laxo, los actos consumados en nombre del deber o cualquier otro principio moral. El tercer tipo puro de acción es la acción «tradicional», la acción típica o tradicional en las sociedades engranadas-en-normas, y que se entiende identificando las normas relevantes. Weber la define como «la expresión de la costumbre establecida» y la desestima con el comentario de que normalmente es una «simple reacción obtusa ante estímulos habituales». En cuarto lugar, viene la acción «afectiva», en la que el agente es llevado por un simple deseo irreflexivo, por ejemplo, beber un vaso de agua porque tiene sed.

Ésos son tipos puros o ideales de acción, mientras que la mayoría de las acciones cotidianas, dice Weber, son de tipo mixto. No obstante, es necesario distinguir los tipos ideales puesto que requieren diferentes clases de comprensión. La acción *zweckrational* se comprende reconstruyendo el cálculo de utilidad esperada que se haya invertido en ella: por qué la elección de manzanas, en vez de peras, fue una elección racional de Jack, dadas sus preferencias, información y recursos. Tal como vimos en el capítulo anterior, el

tipo es «ideal» no sólo porque se abstrae de todas las consideraciones, salvo la «económica», sino también porque abstrae un agente idealmente racional. La comprensión viene dada por la identificación de la solución idealmente correcta para el problema de elección del agente, que luego aplicará como criterio. Si, en efecto, Jack ha hecho una elección racional, entonces la reconstrucción nos dice cómo llegó a ella. En caso contrario, la reconstrucción identifica aquello que constituye una explicación ulterior, es decir, el fallo del agente para actuar racionalmente. Para comprender, por ejemplo, por qué un general ordena a su regimiento avanzar en una batalla, antes examinamos si ésa era la mejor decisión. Esto puede parecer un sorprendente desvío de lo que se suponía era un método descriptivo, mas Weber es tajante al respecto, y ello tiene que ver con la cuestión de si las teorías de elección racional y la teoría de juegos fallan cuando los actores no actúan consistentemente con ellas.

La acción *wertrational* se comprende por su valor u objetivo supremo, y la acción tradicional, identificando la costumbre con la que concuerda. Aquí es más difícil percibir qué piensa Weber, y antes deberíamos observar las dos etapas en el proceso de comprensión. Weber dice que la comprensión comienza con la empatía o *direktes Verstehen* («comprensión directa»), que se asemeja a la percepción. A través de la empatía sabemos (sin inferencia) que un hombre que levanta rítmicamente un hacha está cortando leña, o que un tirador apunta con un rifle. En otras palabras, hay un proceso básico de observación social en el que los datos son acciones, no objetos físicos y conducta de los que se infieren las acciones. De ahí que exista la comprensión explicativa o *erklärendes Verstehen*, por la que llegamos a saber que quien corta la leña se gana la vida como leñador, o que el tirador busca venganza. En la comprensión explicativa es cuestión de asignar una acción a «un complejo de significados». Puede darse «históricamente», cuando identificamos un motivo específico, por ejemplo, que el objetivo del tirador es matar al asesino de su hermano, o «sociológicamente» cuando identificamos un fenómeno corriente, como puede ser una venganza, y comprendemos el caso particular como un ejemplo; o «típicamente-ideal», cuando analizamos la acción con la ayuda de un tipo ideal, como ocurre en el caso de la elección racional «económica», traído a colación en páginas anteriores.

No obstante, existen otros tipos ideales, además del económico. Están también los tipos ideales conceptuales que toman un con-

cepto como «feudal», «patrimonial», «carismático» o «burocrático» y analizan la forma pura de las relaciones que entrañan. El más conocido, quizás, es el análisis que hace Weber de la burocracia como organización que asegura el orden acatando las reglas, dentro de una estructura jerárquica cuya meta efectiva es conservar sus particulares procedimientos. Lo que hace que este tipo sea ideal no es sólo su pureza, sino las coordenadas que disciplina o impone en fenómenos aparentemente irracionales. Luego también están los «tipos promedio», éstos de la suerte que se encuentran en la utilización de las estadísticas en las que se promedian «las diferencias de grado en clases de conductas cualitativamente similares». En este caso, creo que la idea es que aquello que se escoge como típico en una teoría también requiere demostrarse empíricamente significativo. De ahí que si hemos comprendido por qué monsieur Rouget vota comunista, ello depende tanto del sentido teórico que pueda extraerse de su voto, como del hecho de que por algún cálculo estadístico se le considere un votante comunista «promedio».

La aproximación de Weber consiste en una mezcla de sugerentes, aun cuando inquietantes, elementos, en los que cada uno de ellos, tomados separadamente, deja a oscuras dónde nos encontramos. La más clara es su tesis en favor de una noción de racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) para comprender la acción «económica» en referencia a aquello que escogería un agente idealmente racional. Como hemos visto, los recientes avances en la teoría de la elección racional y la teoría de juegos otorgan un inmenso poder a esa línea de acción. Mas el «individuo actuante» de Weber no es sólo el *homo economicus*. Incluso en el mundo moderno, en el que las disposiciones «jurídico-racionales» han reemplazado a las tradicionales, el *homo sociologicus* está firmemente presente, quizás del modo más típico, en el papel del burócrata. Ese individuo es un acatador-de-normas en una organización cuya estructura de reglas aporta orden a su mundo y al lugar que en él le corresponde. En ciertos casos, Weber percibe esas estructuras como negaciones de la razón, y en otros, como baluartes del orden racional en una civilización decadente. En cualquier caso, en la acción social hay un elemento importante, un elemento que nos obliga a pensar más sobre la relación de la acción racional con las reglas. Ésa es, en parte, la razón por la que la «comprensión explicativa» de Weber resulta tan complicada, como veremos más adelante. Entre tanto, he aquí una sugerencia: mientras que para

el *homo economicus* ser racional es calcular, para el *homo sociologicus* ser racional es acatar las reglas. En lo que sigue elaboraremos este pensamiento.

La acción social como acatamiento de reglas

El imperativo hermenéutico es el de comprender la acción social desde dentro. «¿Desde dentro de qué?», cabría preguntar. La respuesta individualista típica es: «desde dentro de la mente de cada uno de los individuos que actúan». Una respuesta alternativa es: «desde dentro de las reglas que otorgan significado». Ambas respuestas parecen correctas, haciéndose eco de la distinción que hemos hecho antes entre lo que significa la acción y lo que el actor significa por ella. Por ejemplo, si uno se pregunta en qué se diferencia el guiño (acción) del parpadeo (movimiento de reflejo), la respuesta necesita referirse tanto a la convención social que constituye el guiño como vehículo de información: pistas, reservas, conspiraciones, precauciones, advertencia o pujas en las subastas y, a la intención del actor de interpretar uno en vez de otro, de esos actos-de-habla. Especialmente, en lo que respecta al lenguaje parece cristalinamente claro que para comprender una expresión es preciso saber tanto lo que significa la expresión, como lo que el hablante significa con ella. Pero eso parece entrañar diferentes sentidos de significado. Cuando mi amigo alemán dice: «*dieser Hund ist gefährlich*», sus palabras significan: «este perro es peligroso», e indudablemente quiere alertarme para que guarde la debida distancia. Uno se inclina a opinar que lo que hace racional a la expresión es el deseo y la intención de alertarme, más que el hecho de que esté en concordancia con las reglas de construcción de las frases alemanas al aplicar el predicado «peligroso» a «perro». No obstante, la conexión entre la racionalidad y el acatamiento de las reglas puede ser mucho más íntima.

Éste es un buen momento para introducir las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein (1953), con su fecunda analogía entre lenguajes y juegos. Decir: «este perro es peligroso», es mover ficha en un juego de comunicación, lo mismo que jugar P-K4 es mover ficha en el juego de ajedrez. Un marciano que estuviera de visita, al observar que un humano mueve una pequeña pieza de madera una pequeña distancia sobre una superficie cuadrada, no sabría

que se ha movido un peón. Para reconocer que un peón es un peón, el visitante necesitaría entender las reglas y el sentido de tal actividad. Sin las reglas, desde luego, no existiría una actividad como el ajedrez, ni peones que mover. De igual modo, «este perro es peligroso», es simple ruido, a no ser que constituya una ejemplificación de unas reglas aplicadas a una situación. Las reglas del lenguaje definen el «juego», el cual no existiría sin ellas.

Un juego como el ajedrez no es un ardid o un instrumento con un propósito externo que da sentido al modo de jugar el juego. Porque, incluso si su fin es algo tan laxo como el entretenimiento, eso no explica su forma particular. Las jugadas en un juego de ajedrez sólo tienen el sentido que se deriva de las reglas. Jill juega P-K4 porque, normalmente, ella cree que es la mejor jugada en esa posición, y «mejor» se refiere aquí a sus expectativas de ganar en el sentido determinado por las cláusulas que definen el jaque mate. Esto no significa negar que, a veces, las jugadas pueden hacerse por razones externas, como cuando Jill juega deliberadamente mal con un principiante que necesita aliento o con el pretencioso dictador de una república bananera. No obstante, tales ocasiones presuponen jugadas estándar, y fracasaría en su propósito si no jugara convincentemente. De igual modo, aunque existan juegos no estándar jugados con las piezas del ajedrez, como puede ser el «ajedrez de pérdidas» cuyo objetivo es dejarse capturar todas las piezas, sigue en pie la cuestión de si esos juegos son variantes del juego estándar, o no son en absoluto un juego de ajedrez. El núcleo del juego consiste en reglas, las cuales fijan el alcance y los límites de lo que puede comprenderse desde dentro respecto a las ocasiones de jugada.

Para ser exactos, las reglas del ajedrez (o de cualquier otro juego) son de dos clases: constitutivas y regulativas. Las reglas constitutivas crean el juego definiendo su propósito, sus jugadas legítimas y las facultades de sus piezas. Sin dichas reglas no hay juego, como sin reglas gramaticales no hay lenguaje. Las reglas regulativas, por su parte, gobiernan la elección entre las jugadas legítimas. Abarcan desde las reglas heurísticas aproximadas, como «enrocar pronto», hasta las reglas de etiqueta, como «no hay que impacientarse». La distinción no es siempre clara, pero la diferencia, a grandes rasgos, es que si se rompen las reglas regulativas no se está jugando bien el juego, o no se está jugando adecuadamente, mientras que, si se rompen las reglas constitutivas, no se está jugando en absoluto. La ambigüedad respecto a las lindes es con frecuen-

cia útil, bien para los teóricos, bien para los jugadores, y desde luego no implica que la diferencia deje de ser vital.

Al aprender las reglas del juego se aprende «cómo seguir», en la expresiva frase de Wittgenstein, cómo hacer lo que se requiere, cómo evitar lo prohibido y escoger el camino a través de lo permitido en el espíritu del juego. El ajedrez es a la par un buen y un mal ejemplo para el propósito de comprender la vida social por analogía con el juego. Ilustra bien el carácter construido e interno de una actividad significativa, y la naturaleza interna de las razones para hacer particulares jugadas. Pero es engañoso si con él se sugiere que las actividades sociales tienen reglas completas y consistentes que cubren todas las eventualidades. Interesantemente, la diplomacia, por ejemplo, se asemeja a los juegos en algún sentido. Las maniobras y las señales diplomáticas han de ser interpretadas con el conocimiento de las convenciones y a sabiendas de que los diplomáticos esperan compartir dicho conocimiento. No obstante, las convenciones son abiertas y el propósito de la diplomacia no queda servido por el mero intercambio de trivialidades en los *cocktail parties*. Los objetivos del juego diplomático son externos al juego, aunque no sean externos a todos los juegos que juegan las naciones. La analogía es instructiva, pero limitada.

De manera similar, el derecho ciertamente se asemeja a un juego no sólo por depender de convenciones, sino, especialmente, si se piensa en el derecho como algo construido, en parte, por el trabajo de los tribunales. Los tribunales deciden dónde se ha quebrantado la ley. Eso, a veces, es manifiestamente una cuestión de hecho: ¿estaba Jack ausente y por consiguiente, es inocente del estrangulamiento de Jill? A veces, se trata de interpretar hechos indispuestos: Jack admite haber matado a Jill, pero niega haberla asesinado. A veces lo que está en juego es la interpretación de la ley: si Jill se encuentra en estado senil y muriéndose de cáncer, y Jack es su médico ¿es él culpable si no le trata una neumonía? Estas últimas cuestiones de interpretación son semejantes a preguntar si alguien ha roto las reglas del juego cuando no esté del todo claro qué es exactamente lo que implican las reglas en una ocasión determinada. Para comprender lo que sucede en los tribunales, necesitamos comprender profundamente la práctica del derecho, las reglas del juego jurídico.

Por otro lado, cabría pensar que también hay algo más en todo esto. Podría tratarse simplemente de relacionar la práctica jurídica con otras prácticas e instituciones, por ejemplo, los cuerpos le-

gislativos, como el Parlamento. Para comprender las jugadas en un juego, suele ser necesario comprender también otros juegos. No obstante, también cabría retroceder por completo. Algunos teóricos del derecho afirman que el único sentido del proceso jurídico es la búsqueda de la justicia, algo así como que en el proceso de la ciencia el único sentido es la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza. Aquí el significado del juego sería externo a las reglas del juego, porque las reglas están sujetas a la prueba externa de si son justas. Una ley injusta ha de ser condenada, cualquiera que sea la autoridad institucional en que se sostenga. Los teóricos que creen en el «iusnaturalismo» asumen esta postura, en oposición a los positivistas jurídicos que niegan la existencia de cualquier punto de vista externo. Eso plantea la cuestión del relativismo, o el alcance y los límites de la comprensión desde dentro, que aflorará más adelante.

A todo eso, es posible que el derecho entrañe algo más que el juego jurídico por una razón de otra índole. Cabría argumentar que en última instancia el proceso jurídico tiene sentido en relación con la distribución de poder en la sociedad. Haciéndonos eco de la distinción de Marx entre base y superestructura, citada en el capítulo 1, cabría afirmar que una sociedad posee las normas jurídicas que demandan sus condiciones materiales. En ese caso, el significado del juego podría considerarse externo, no a causa de consideraciones morales, sino por la clase de razones estructurales y funcionales esbozadas en el capítulo 5. De cualquier modo, la analogía entre los procesos jurídicos y los juegos sería instructiva hasta cierto punto, pero no agotaría el problema.

Sin embargo, los teóricos sociales influidos por Wittgenstein podrían insistir en que, en efecto, la analogía sí agota el problema. Hay algo hipnotizante en el lapidario comentario wittgensteiniano: «Aquello que hay que aceptar, lo dado, son, por así decirlo, las formas de vida» (1953, II 226). Lo que aquí sugiere es que las acciones particulares pertenecen a las prácticas particulares que van incrustadas en las prácticas de más alcance que configuran una cultura. Para comprender totalmente una acción o práctica particular, necesitaríamos entender el contexto más amplio, y ver cómo las ideas colectivas de más alcance sobre aquello que es importante para la conducta adecuada para la vida contribuyen al sentido de cómo actuar en ocasiones particulares. Pero, al final, el asunto está autocontenido. En última instancia, descansa en las «formas de vida», que hay que aceptar como dadas, porque no existe otra

explicación para ellas. Nótese el uso del plural. No hay una sola «forma de vida», en cuyos términos se dé sentido a formas menores, ni siquiera una forma para cada cultura, ni menos una forma universal para todas las culturas. El plural es una repetición del comentario anterior de Wittgenstein respecto a que los juegos no tienen nada en común entre ellos:

No digamos: *Ha de haber algo en común*, o no se llamarían «juegos»; sino: *mira si hay algo común a todos ellos*. Porque si los miras no verás algo común a todos, sino semejanzas, parentescos, y, ciertamente, una serie entera (1953, I 66).

No hay nada unitario, sino una compleja red de semejanzas solapándose y entretejiéndose entre sí, pero caracterizadas por un «aire de familia». Sencillamente, añade, intente encontrar un núcleo común a los «juegos de tablero, los juegos de cartas, los juegos olímpicos, y así sucesivamente».

Un filósofo inspirado en este tema es Peter Winch, en cuyo libro *The Idea of a Social Science* (1958), lo utiliza llamativamente. Winch comienza por negar que la ciencia pueda avanzar mediante la contrastación de teorías e hipótesis con los hechos de un mundo independiente, y hallar así las explicaciones causales del funcionamiento del mundo. Por el contrario, «la idea que tenemos de lo que pertenece al ámbito de la realidad nos es dada en los conceptos que utilizamos» (1958, p. 15). Esos conceptos se completan con los criterios para decidir la verdad de los enunciados que describen el ámbito de la realidad, por ejemplo, los que emplean los físicos para hablar de la conducta de las partículas, o los curanderos para identificar los signos de brujería. Los grupos de conceptos son los aspectos cognitivos de las instituciones, y, por tanto, toda institución personifica ideas de lo que es real y cómo comprenderlo. Así, «ligado al hecho de darse cuenta de que la inteligibilidad asume muchas y variadas formas, va el hecho de darse cuenta de que no hay clave alguna de la realidad» (p. 102). La ciencia es la clave de la realidad de un mundo de partículas; la religión es la clave de la realidad del mundo espiritual. Es práctica científica buscar las causas, y práctica religiosa buscar el significado. Esas prácticas, cada una de ellas peculiar a sus formas de vida, no compiten entre sí, puesto que la realidad carece de clave externa o universal.

Hablando cognitivamente, las instituciones encarnan las ideas.

No obstante, al igual que con los paradigmas de Kuhn, también están constituidas por las relaciones sociales y las reglas. Eso, sin embargo, no las ancla externamente. «Las relaciones sociales son expresiones de ideas sobre la realidad» (p. 23). «Toda conducta significativa está *eo ipso* gobernada por reglas» (p. 52). Para comprender la conducta de los monjes, por ejemplo, es preciso observar la vida cotidiana del monasterio como expresión de las reglas que otorgan significado a sus relaciones. Así, los tres nudos en el extremo del cordón que llevan algunos monjes significan los votos de pobreza, castidad y obediencia. Los votos otorgan sentido a los nudos, y las ideas de una realidad espiritual encarnada en la orden monástica otorgan sentido a los votos. Lo que vale para los monjes vale también para cualquier otra cosa, dando margen adecuado para una variedad de ideas, una variedad de reglas y una variedad de formas de vida.

Las implicaciones para el método en las ciencias sociales son sorprendentes. No es bueno fundar la inteligencia de las sociedades en los métodos de las ciencias naturales. «Los conceptos centrales pertinentes a la comprensión que tenemos de la vida social son incompatibles con los conceptos centrales de la actividad de la predicción científica» (p. 94). La predicción y la explicación causal son, por supuesto, actividades apropiadas para las ciencias naturales, puesto que esa forma de vida incluye ideas de realidad que las hace adecuadas reglas de método. Mas la ciencia natural es un «juego», y sólo un juego entre otros. Otros juegos sociales encarnan otras ideas, y el científico social debe comprender cada uno de ellos desde dentro y en sus propios términos, encontrando la variedad de reglas a las que se ajustan los diversos grupos de actores. Presumiblemente, la sociología de la ciencia es un juego de orden superior, un juego que implica estudiar el juego de la explicación para con ello comprender las actividades de los jugadores.

Todo esto, resumido tan sucintamente, constituye un material muy fuerte. Parecería no dar cabida a apelaciones que rebasen las formas de vida, ni a la realidad externa de la que algunas, o todas las formas de vida buscan entender, ni a los criterios independientes de lo que es, o no es, racional creer. Eso lo hace rígidamente idealista: sólo existen «juegos» expresando ideas, y nítidamente relativista, pues las diversas formas de vida son autónomas y están cerradas a la crítica externa. Además, los seres humanos aparecen caracterizados exclusivamente como actores sociales, jugadores de juegos que hacen todo y sólo aquello que suponen que las reglas

	Explicación	Comprensión
Holismo		«Juegos» (reglas, prácticas, formas de vida)
Individualismo		

FIG. 7.1.

requieren que hagan. El monje, con una vida altamente estructurada, es el epítome de toda la humanidad. Puesto que *The Idea of a Social Science* es un libro conciso que se propone aplicar y exponer una posible lectura de Wittgenstein, y puesto que su otra obra, especialmente aquella sobre la acción y la ética, está mucho más matizada, no quisiera gravar a Winch con opiniones ligeras. No obstante, los temas que termino de citar están audazmente enunciados en *The Idea of a Social Science*, y nos vendrán de perillas para llenar nuestro apartado superior derecho. El sucinto resumen brinda una explicación ideal-típica de las instituciones como encarnación de significados colectivos, resumen que invita de inmediato a la comprensión holística, tal como señala la figura 7.1.

Reglas y racionalidad

Hemos visto que el significado, la categoría diltheyana peculiar a la vida y al mundo histórico, puede glosarse laxamente como racionalidad de dos maneras. Ambas vienen sugeridas por la reflexión de que «significado» es un término elusivo, con muchas connotaciones, y el objeto de varias y conflictivas teorías del significado. De ahí que ambas maneras conecten el significado con aquello que hace a la acción inteligible, o sea, el hecho de que la acción sea (habitualmente) racional desde el punto de vista del agente. Esas maneras divergen luego en el modo de analizar lo «racional».

El análisis más sencillo y claro adopta el tipo-ideal de Weber de la acción económicamente racional, donde el agente es un individuo *homo economicus* dotado de deseos (preferencias), creencias (información) y un ordenador interno, que busca los medios más efectivos para satisfacer sus deseos (o maximizar su utilidad esperada). El análisis procede identificando esos elementos y reconstruyendo las deliberaciones del agente, de modo que ponga de relieve la acción instrumentalmente racional. Eso deja abierta la cuestión de qué hacer con la acción irracional. Pero si seguimos a Weber en énfasis en los significados subjetivos, y somos transigentes armados de la caridad interpretativa, la mayoría o incluso todas las acciones resultarán subjetivamente racionales desde el punto de vista del agente.

No obstante, esta glosa difícilmente parece contribuir a la tesis de que comprensión y explicación son cosas distintas. Aun si se ciñe al imperativo hermenéutico de comprender la acción desde dentro, lo hace exclusivamente con el propósito de disponer los elementos subjetivos, en lo que parece continúa siendo el tema del capítulo anterior. La mayoría de los teóricos de los juegos creen que suministran herramientas para explicaciones causales de la acción, y se inclinarían a afirmar que Weber se limitó a enturbiar el agua al formular la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) bajo el cobijo de la comprensión. Aunque existen razones para pensar que esa postura es errónea, esas razones están aún por aflorar, y, puesto que el *homo economicus* ha sido hasta ahora un agente harto mecánico, creo que por el momento estará más a sus anchas en el apartado inferior izquierdo de la figura 7.1.

Sin embargo, eso no quiere decir que el capítulo anterior haya dado una explicación convincente de las normas sociales. Esas normas, de las que plausiblemente podría decirse que surgen como soluciones comúnmente útiles a los problemas de coordinación, ciertamente se asemejaban mucho a las convenciones, en el sentido de regularidades sobre las que se puede apostar con garantías. Pero otras que impedían elecciones contraproducentes para todos, limitándose a inyectar obligaciones, u otras razones orientadas al pasado en las interacciones, permanecieron obstinadamente irreductibles. Desplazarlas hasta preferencias dadas del agente no consiguió domesticarlas. Al contrario, la necesidad de esa treta dio más alas a la tesis de un *homo sociologicus* distinto del, o incluso previo al *homo economicus*.

Por consiguiente, otra manera de glosar el significado como ra-

cionalidad consiste en poner firmemente a la acción social en el contexto de las normas de las reglas, de las prácticas y de las instituciones. Dicho contexto es tan ubicuo que resulta, por lo menos, tentador pensar que los agentes sociales no sólo son actores sociales antes que individuos, sino también que son plurales antes que singulares. En otras palabras, resulta tentador contrastar al *homo economicus* inserto en el apartado inferior izquierdo de la figura 7.1, con un *homo sociologicus* cuya morada principal se encuentra en el apartado superior derecho, en el que las normas, las reglas, las prácticas y las instituciones dibujan una noción de estructura social apta para la columna de la «comprensión». Eso amenaza con convertir a los actores sociales en criaturas de esta nueva y más laxa clase de estructura. Pero ése podría no ser el resultado si dejamos de pensar causalmente en la relación de las reglas con las acciones que abarca una regla. Si aplazamos por un momento la cuestión de si «criatura» es la palabra idónea, a continuación podríamos contrastar los «juegos» wittgensteinianos con los juegos individualistas de la teoría de juegos, y luego con las estructuras causales propias de la explicación holística.

Un «juego», construido de acuerdo con Wittgenstein, es una estructura normativa, externa a todos los jugadores. No obstante, a diferencia de las estructuras externas o de los sistemas vislumbados en el apartado superior izquierdo bajo el rótulo de «explicación», los juegos son internos a los jugadores colectivamente considerados. Son externos a cada uno, pero internos para todos en conjunto: intersubjetivos, más que objetivos, podría decirse. Los juegos, podíamos suponer, son histórica y culturalmente concretos, con un poder suficientemente real para establecer los términos en que piensan o se relacionan las personas, pero sólo en su lugar y momento. Si es así, no sorprendería encontrar en los juegos de la vida social sólo semejanzas que se solapan y entrecruzan, y no los rasgos universales que tienen en común todas las estructuras normativas. Una ontología cuyos elementos primordiales son contrastes intersubjetivos, tanto con una ontología con conjuntos objetivos, independiente de las conciencias humanas, cuanto con una ontología cuyos elementos primordiales son las acciones individuales subjetivamente motivadas.

Metodológicamente, la senda intersubjetiva hacia la comprensión consiste en identificar las reglas constitutivas y regulativas del juego relevante (institución, práctica, «forma de vida»), exponer las expectativas normativas asociadas a ellas y, de ese modo, com-

prender la acción como el hacer lo que se espera normativamente en una situación estructurada por las reglas.

Epistemológicamente, el *quid* de la cuestión está en si esa aproximación trae consigo una solución al problema de las otras mentes. En efecto, hemos combinado la acción racional-sustantiva (*wertrational*) de Weber, llevada a cabo a pesar de las consecuencias, con la acción «tradicional» («la expresión de la costumbre establecida»). Si, de hecho, la acción resulta inteligible reconstruida de esta forma, sabremos lo que hay en otras mentes identificando sus reglas consuetudinarias y sus significados compartidos. Eso parece plausible. Mas, en este capítulo ha sido elaborado otorgando la mayor importancia a las reglas del juego, y haciendo que los jugadores fuesen ciegamente sumisos a ellas. Eso es discutible; como veremos en un momento.

Conclusión

Comenzamos el capítulo con cuatro peculiaridades del significado que carecen de paralelo obvio en la física, y muy escaso en la biología, y la sugerencia de que el problema de las otras mentes es central en las ciencias sociales. Para comprobar el grado de claridad que hemos logrado con la contrastación de la explicación con la comprensión, volvamos a las peculiaridades iniciales.

En primer lugar, las acciones tienen significado. Hay diferencia entre los signos naturales, como cuando un cerco alrededor de la luna «significa» lluvia, y los símbolos convencionales, como puede ser una bandera a media asta. Los signos naturales y las causas que subyacen en ellos son el material para la explicación científica y, desde luego, tema de los capítulos precedentes. Esto no es negar que algunas cuestiones sobre las ideas científicas inviten a reconocer que la ciencia, como la religión, es un intento de dar sentido a la experiencia de un modo que entraña formas simbólicas de significado. Como tampoco es negar que algunas conductas humanas o sociales se prestan a la explicación científica. Por eso habrá mucho que pensar cuando en el capítulo 9 relacionemos la explicación con la comprensión. Entre tanto, las acciones tienen dos clases peculiares de significado: lo que significan en la medida en que son signos tomados de un depósito común de convenciones, y lo que el actor significa, o intenta significar, a través de ellas. Para comprender la acción es preciso tender una línea hacia las otras

mentes que nos permita la reconstrucción de los dos significados. ¿Bastará con las reflexiones wittgensteinianas sobre jugar juegos?

En segundo lugar, el lenguaje posee significado. Esta obvia verdad contribuye a perfilar la última idea, puesto que el lenguaje suele percibirse como la clave para comprender cómo el pensamiento informa la acción. Ciertamente así lo perciben los wittgensteinianos, y cualquiera que busque las referencias de las *Philosophical Investigations* encontrará que los «juegos de lenguaje» son la más sutil y profunda ilustración del tema general de las reglas. Comprender lo que piensan y hacen las personas no es sólo algo así como comprender los usos del lenguaje, sino que puede incluso equipararse a la comprensión del modo en que las palabras significan lo que significan, siempre que entendamos «lenguaje» como acopio de los discernimientos que nos brindan frases como «el lenguaje de las matemáticas», «el lenguaje del arte» o «el lenguaje de la política». Además, la obvia verdad de que existan muchos lenguajes conlleva una sugerencia, a la que podemos querer o no resistirnos, a saber: que existen muchos juegos, muchas maneras de pensar y muchas formas de vida, cada una de ellas constituida por sus propias reglas, de igual modo que los lenguajes tienen sus propias reglas. Es como si toda acción fuera un texto para leer comprendiendo las reglas del lenguaje en el que está escrita. ¿A dónde conduce eso?

En tercer lugar, las prácticas poseen significado. El párrafo precedente hacía más hincapié en el significado de las palabras que en qué es lo que las personas quieren decir con las palabras. Esto incurre en una petición de principio contra las teorías del lenguaje que analizan las expresiones como reconocimiento mutuo entre hablante y oyente de lo que quien habla intentaba transmitir. En esta suerte de análisis individualista, las convenciones lingüísticas surgen como ayuda al individuo y, en general, el pensamiento individual es previo al vehículo lingüístico para su expresión. De modo similar, las prácticas surgen también como soluciones convenientes a los problemas individuales. Los wittgensteinianos funcionan al revés, tomando la existencia de las prácticas como condición previa para la acción individual que depende de ellas. Las prácticas, construidas comunamente de esta forma, no son simplemente regularidades habituales de conducta. Encarnan valores compartidos y dan cabida a expectativas normativas expresadas en un lenguaje moral de elogio por realizarlas, y de reproche por fracasar en hacerlo. Al enriquecer la noción de un juego acentuando

su textura normativa, podemos proponer un sentido de estructura adecuado para la columna de la «comprensión». ¿Liquida esto al individualismo de la elección racional, con su pretensión de que la acción es previa a la convención, y por tanto a las prácticas?

En cuarto lugar, está el complejo asunto de que los actores sociales cuentan, en su mente, con modelos del mundo y de ellos mismos. Aún más, se imputan mutuamente. Weber definió la acción social como la acción «que toma en consideración la acción de los demás y de ese modo orienta su curso». La «consideración» que se toma muy pronto se refina. Incluso las personas no reflexivas son jugadores de juegos en los que constantemente es necesario saber lo que otros quieren y creen, y que requieren el común reconocimiento de sutiles expectativas normativas. Entre los factores que influyen en esos «modelos», consciente o inconscientemente, se encuentran los modelos de la acción social puestos en circulación por los científicos sociales. Pese a lo desconcertante que resulta, esto sugiere que si la conceptualización de la acción que brinda la ciencia ha de ser correcta, podría depender, en parte, de si es creída. Aunque será prudente aplazar por ahora esta desconcertante idea, ciertamente causa en el científico social un dolor de cabeza del que se ven libres los científicos naturales.

CAPÍTULO 8

EL YO Y LOS PAPELES

	??

En esta parte del libro las normas sociales serán el problema central, así como su carácter ontológico, el conocimiento que tenemos de ellas, y sus implicaciones metodológicas. Al comienzo del capítulo 5, se trazó un paralelo con las leyes de la naturaleza, externas a nosotros mismos y que configuran un orden causal. Bajo el rótulo de «explicación funcional», las estructuras sociales se concibieron como «sistemas» en equilibrio, bien estático, dinámico, o quizás oscilante, y las acciones individuales se explicaban como respuestas a las exigencias funcionales del sistema. Como ilustración a todo ello se invocaron las *Reglas* de Durkheim y su ejemplo del crimen. Mas, al igual que hiciera el propio Durkheim en algún otro sitio, nos mostrábamos inseguros de cuán en serio podíamos tomar la analogía de sociedades y organismos. De modo que caímos de nuevo en un holismo más laxo, que dependía exclusivamente de la autonomía de los hechos sociales. Luego, el individualismo planteó una protesta en nombre de la teoría económica neoclásica, introduciendo las teorías de la elección racional y la teoría de juegos. Sin embargo, con un agente racional definido en el capítulo 6 como un manojito de preferencias dadas, un depósito de información precisa y un ordenador eficaz, esa protesta clamaba a voces una réplica inmediata. El holismo replicó que sus

preferencias son dictadas por la estructura o el sistema social, y que los cálculos de utilidad esperada no son más que el mecanismo mediante el cual se transmiten las exigencias. Las normas sociales pueden entenderse aún como núcleo de la estructura social o, en la medida en que hablar de «sistemas» siga siendo legítimo, como mecanismos de la dinámica de un sistema social.

Después dirigimos nuestra atención a la comprensión. El capítulo 7 presentó las normas como reglas, constitutivas o regulativas, de instituciones o prácticas. Esto invitaba a una nueva ontología en la que el significado, por ser la categoría peculiar al mundo histórico, habría de ser integral a la identidad de las instituciones, y en las que las reglas fueran radicalmente diferentes de las leyes de la naturaleza. La comprensión requiere un método que funcione «desde dentro», y quizás una noción renovada de la naturaleza del conocimiento. Mientras que este enfoque es hostil a toda forma de explicación meramente conductista, no obstante, es neutro en lo referente al individualismo y al holismo. Si las normas sociales cubren todas las situaciones sociales y son completas en su orientación, entonces, los actores, siempre y cuando sean totalmente sumisos, no parecen ser menos criaturas de las normas de lo que fueron antes. Sin embargo, esa imagen del *homo sociologicus* podría resultar exagerada y nos planteábamos cómo dar a los actores alguna autonomía.

En efecto, el reto es encontrar la forma de completar el apartado inferior derecho con actores que no sean meras criaturas de las normas, ni tampoco los agentes racionales que toparon con problemas en el capítulo 6. Esos actores, expresando el mensaje constructivamente, contarán con algo de la habilidad de los agentes racionales para negociar y renegociar las convenciones, al mismo tiempo que se mantendrán sujetos a las exigencias normativas de los juegos de la vida social. Esta forma de expresar el reto invita a dos contrastes. Uno, entre las convenciones como soluciones de los juegos que carecen de un equilibrio único y las convenciones como reglas de tipo wittgensteiniano. El otro, entre los juegos vistos como interacciones entre los agentes racionales, cuando las elecciones sean estratégicas, y los juegos tal como fueron tratados en el capítulo anterior. Un contraste relacionado con este último se da entre las expectativas vistas como predicciones fundadas en el conocimiento común de lo que harán los demás, y las expectativas normativas.

Este capítulo comienza por concretar dichas diferencias, para

luego volver a perfilar la imagen del *homo sociologicus*. Lo haremos examinando el concepto del papel a desempeñar y explorando la idea de que las personas son la suma de sus papeles, primero en el contexto de los papeles institucionales, y luego por analogía con los papeles teatrales. Este concepto de desempeño-de-papel creo que está entre los más poderosos y fecundos en una ciencia social cuya epistemología y método incumben a la comprensión. Contra lo que parece, esto no se ajusta por completo al apartado superior derecho. ¿Somos la suma de los papeles que desempeñamos? Incluso si la respuesta es «sí», aún quedan problemas pendientes con la noción de *identidad social*, noción que ha de lograr el compromiso entre el holismo y el individualismo en la columna de «comprensión». Si la respuesta es «no», se plantearán cuestiones sobre aquello que los filósofos llaman la *identidad personal*. Esa cuestión, casi perenne en la filosofía, nos dejará al final del capítulo con una renovada curiosidad individualista respecto a los agentes racionales.

Posiciones y papeles

Para exponer la noción de papel, imaginemos la sociedad como un esquema de *posiciones sociales*, cada una de ellas asociada a una institución u organización. Algunas instituciones y organizaciones están sumamente estructuradas y, con frecuencia, jerárquicamente, por ejemplo, el ejército de los Estados Unidos, con sus posiciones perfectamente definidas de coronel, cabo y soldado raso. Otras jerarquías son más laxas, como es el caso de la Iglesia anglicana con sus obispos, párrocos, sacristanes y fieles. Algunas están estructuradas sin rangos, pero con división de trabajo, como sería una comuna. Con lo que no se sugiere que toda conducta tipificada vaya a la par con posiciones definidas dentro de una estructura implícita, o que todas las actividades competan a las instituciones. Uno podría desear, o no, sostener que en las posiciones de la sociedad inglesa están incluidas las del ladrón, el amigo, el presentador de televisión y la amante; o que las instituciones inglesas abarcan las peleas-de-perros y los *picnics* familiares. Por el momento, basta con que existan algunas instituciones y organizaciones definidas y, por consiguiente, posiciones.

Ahora pensemos en el orden social como en una suma de relaciones dentro de y entre las instituciones (y organizaciones). Las

posiciones se relacionan internamente según el propósito de la institución y lo que es necesario hacer para que ésta funcione. Externamente, las instituciones están influidas por otras instituciones dentro de un contexto social móvil. Aquí podríamos seguir postulando una estructura social omnimoda, a la par que una formulación cohesiva y unitaria de la estabilidad y el cambio, por ejemplo, en el espíritu funcionalista del capítulo 5, o en el más ambicioso espíritu historicista que intentamos en el capítulo 7. Pero eso es opcional, y se podría preferir considerar el orden social como una precaria colección de instituciones frágiles, cuya pervivencia no está garantizada. Aun cuando aquí hay temas de profundidad, un holista podría adoptar cualquiera de las dos actitudes respecto al orden social, siempre y cuando no se atribuya la fragilidad a las acciones independientes del individuo.

En cualquier caso, pensemos en las posiciones sociales como si estuvieran directamente alentadas por los *papeles* que van con cada una de las posiciones, y desempeñados por aquellos a quienes incumben: presidentes, barrenderos de calles, burócratas, sacerdotes, soldados, funcionarios, padres, y así sucesivamente, que configuran el espectáculo social. En el análisis holístico, dichas personas hacen justamente aquello que sus posiciones requieren de ellos, llevados de «arriba-abajo» por las exigencias del papel. Los individuos concretos son de todo punto reemplazables. Los burócratas vienen y van, y la burocracia sigue rodando. A los oficiales se les envía a sus destinos, o mueren en el desempeño de sus funciones, pero el regimiento sigue marchando con nuevos destacamentos desempeñando viejos oficios. En un cambio de gabinete, los ministros suelen ir de un ministerio gravoso, en el que se ven obligados a reclamar más fondos para las escuelas, a un ministerio tacaño, como el de Hacienda, en el que inmediatamente emprenden el bloqueo de lo que habían sido sus propios proyectos. Las instituciones sobreviven a quienes desempeñan los papeles que las mantienen en marcha, y tienen formas para asegurar que los nuevos titulares de los despachos se comporten del modo que convenga a la institución. Ésta, desde luego, es una visión muy discutible de la insignificancia de los desempeñadores-de-papeles particulares, pero al holismo le viene muy bien.

No obstante, hay dos maneras de ver las exigencias del papel. Una teoría sistémica (apartado superior izquierdo) está inclinada a tratarlos como fuerzas transmitidas a través de una posición social. Tal displicente desatención a los actores fue retada por la teo-

ría de juegos, que confirió importancia a aquello que los actores esperan que hagan otros actores, dado el conocimiento común de sus preferencias. La noción de papel ciertamente puede introducirse en la discusión general sobre la explicación de la acción social. Mas, si apunta exclusivamente a un conjunto de preferencias típicamente asociadas a una posición social, el holismo sale ganando, pues introduce subrepticamente la estructura social en el patrón de preferencias. En la medida en que los papeles se configuran como conjuntos de expectativas racionales, ello nos brinda un útil atajo para lo que es *normal* (distinto de *normativo*). Así, un banquero hace lo que los banqueros hacen normalmente, y esa regularidad es una ayuda útil para la predicción que hacen los clientes, puesto que ahorra el esfuerzo de predicción y, por ende, las elecciones racionales. Que los banqueros no actúen siempre como predice la teoría de la elección racional plantea la cuestión de la relevancia de formular una teoría ideal-típica, pero, por el momento, sólo de una forma que se adapta al holismo del apartado superior izquierdo.

Cuando volvemos a la comprensión, empero, las exigencias de un papel cobran un carácter diferente. Consisten en expectativas *normativas*, un conjunto de deberes cuasi morales que cumplir, habilitaciones para cumplirlos y derechos para criticar, protestar y procurar reparaciones en caso de fallos. Que los papeles entrañen «deberes» da lugar por regla general a la aparición de una conducta «normal». Pero no toda conducta normal o regular brota de las expectativas normativas. Lo normal y lo normativo se imbrican de un modo curioso. Cuando yo estuve en el ejército, los oficiales de intendencia más competentes se aseguraban de tener en reserva más de lo que aparecía en los libros de contabilidad. El excedente tenía diferentes usos, y significaba que los oficiales de intendencia no se quedarían cortos en caso de una inspección inesperada, les permitía responder a demanda repentina del coronel y hacer favores a los «amigueros» con problemas urgentes derivados del agotamiento de las provisiones. Les permitía comerciar en el mercado negro civil, a veces, pero no siempre, en beneficio del regimiento. En resumen, esa bien sabida transgresión de las regularidades oficiales era tan normal y, hasta cierto punto, tan útil para el regimiento, que cabría preguntarse si, en realidad, era normativamente esperada. De manera similar, los sistemas políticos que ponen férreas exigencias públicas de integridad a, pongamos por caso, los senadores o parlamentarios, tácitamente suelen hacer la

vista gorda respecto de un grado normal de lo que se llamaría corrupción si estallara un escándalo. Quizás la política de fondos públicos asignados a fines electorales y el intercambio de tráfico de influencias efectuado entre bastidores sean una manera normativamente permitida, o incluso prevista, de subvenir a exigencias que de otro modo no pueden satisfacerse.

Dichos ejemplos nos obligan a pensar que los papeles son reglas a las que están sujetos los individuos concernidos y, por tanto, entrañan algo más que predicciones. Pero también nos obligan a no seguir pensando que los papeles son reglas que figuran o pudieran figurar total y explícitamente en los códigos. Para ser justos con esos ejemplos, es preciso enriquecer el concepto de papel. Mas sus ejemplos son neutros respecto de dos maneras de hacerlo. Podríamos albergar la idea de que existe un esquema coherente de reglas para el desempeño de los papeles, aunque no sea necesariamente un esquema total y conscientemente reconocible por los actores. Eso sería consistente con una imagen de las instituciones en la que cada una de ellas sostuviera sus reglas constitutivas dentro de una forma global de vida que configurara las implícitas expectativas normativas vinculadas a las posiciones sociales. Eso prometería un análisis adecuado para el apartado superior derecho. Alternativamente, podría argüirse que los papeles entrañan expectativas normativas indefinidas, o incluso inconsistentes, que otorgan a los actores cierto margen de maniobra en la interpretación de sus papeles o en la persecución de propósitos ajenos a esos papeles. Ello sugeriría un análisis adecuado para la comprensión, sin necesidad de actores que fueran esclavamente sumisos. Puesto que, por ahora, tales actores no se parecen a los individuos racionales vistos hasta ahora, la idea concita curiosidad.

Desde el punto de vista estructural, de «arriba-abajo», los actores han de considerarse totalmente sumisos a las exigencias de sus papeles. La línea más sencilla consiste en considerarlos marionetas manejadas por hilos invisibles, o idiotas o inocentones culturales lerdamente inconscientes de su condición mental. Pero esa línea, si bien da cabida a un interesante debate sobre los mecanismos de la sumisión, es tan sumamente determinista que los actores terminan por ser insignificantes. Resultaría, pues, que si los actores importan deben ser insumisos. Mas eso es olvidar la formulación wittgensteiniana del acatamiento de las reglas, vista en el capítulo 7. La idea de que los actores puedan ser sumisos sin ser mecánicos brinda al holismo un nuevo recurso. Al mismo tiempo,

corre el riesgo de proporcionar varios rehenes a una nueva forma de individualismo. Para poner todo eso de manifiesto, volvamos al problema del nivel de análisis en las relaciones internacionales, traído brevemente a colación en el capítulo 5.

El problema del nivel de análisis

La cuestión era si el «sistema» determina la conducta de sus unidades o viceversa. Las unidades imaginadas eran los Estados-nación. Esa manera de visualizar el problema ha dado pie a un vigoroso debate, muy influido por Hobbes, puesto que se da una llamativa analogía entre la inicial anarquía de un mundo internacional sin gobierno mundial y el estado de naturaleza en el *Leviathan*. Es posible percibir los Estados-nación como individuos racionales enfrentados al problema hobbesiano del orden y buscando a tientas una solución. Lo esencial, pues, es saber si es posible analizar los acontecimientos y tendencias internacionales mediante la teoría de los juegos, reduciéndolos a la interacción de las elecciones estratégicas de naciones individuales, interacción en la que cada una de ellas procura su interés nacional. Si es así, mucho anda en juego dadas las razones hobbesianas para pensar que los resultados más probables a largo plazo son un Estado mundial y una guerra mundial.

Este modelo de «actor racional» es rechazado no sólo por quienes creen en la realidad de un sistema internacional cuyas presiones configuran la conducta de las naciones. Otros críticos objetan que las naciones no son actores unitarios o individuos racionales como se supone. Subrayan que dentro de cada Estado-nación trabajan muchas organizaciones activas, señaladamente las burocracias y los grupos de presión con acceso directo a las decisiones de política internacional. Las acciones del Estado son el resultado de las maniobras de dichas organizaciones, cada una de las cuales actúa egoístamente, como las acciones de una empresa en el mercado son el resultado de la interacción entre las unidades que lo componen. En el contexto de las relaciones internacionales, a esta aproximación se la conoce como modelo de «política burocrática».

En referencia a esto, los abogados del modelo del actor racional, aparecen como defensores del Estado, como sistema o estructura, frente a los intentos de demostrar que el comportamiento del mismo surge de la interacción de unidades en su propio seno.



FIG. 8.1.

Tampoco los problemas del nivel de análisis terminan ahí. Si acabara imponiéndose un modelo de política burocrática, inmediatamente se plantearía una cuestión añadida acerca de la relación de la burocracia con sus miembros humanos. En tal caso, la burocracia sería el sistema o estructura, y sus miembros, las unidades. El modelo del actor racional tendría entonces otra oportunidad, esta vez con seres humanos en vez de Estados nación, a modo de actores racionales. Para que quede más claro, vale la pena repetir el diagrama del nivel de análisis, aquí etiquetado como figura 8.1.

Para dar cuerpo a esas abstracciones, será útil detenernos un momento en la muy citada *Essence of Decision*, de Graham Allison (1971), en la que el modelo de política burocrática se despliega con mucho brío. El libro hace un análisis de la crisis cubana de los misiles en 1962, que pudo haber desencadenado una guerra nuclear. La crisis surgió cuando las fuentes de los Servicios de Inteligencia estadounidenses informaron que barcos soviéticos se encaminaban a Cuba con un cargamento de armas nucleares. Confrontados con la perspectiva de una base nuclear enemiga en su propio umbral, Estados Unidos respondió declarando un bloqueo y amenazando con hundir los barcos soviéticos si no regresaban a su punto de partida. La Unión soviética dejó claro que tomaría represalias. Estados Unidos dejó igualmente claro que los objetivos rusos se encontraban plenamente dentro de su alcance balístico. Este juego mortal del gallina se jugó durante varios días, siendo transmitido por la televisión, mientras los barcos avanzaban, acercándose implacablemente. (Recuerdo vívidamente estar en Harvard, sentado junto a compañeros doctorandos estupefactos ante la pantalla de la televisión, como conejos ante las luces de un coche que podría o no frenar.) Finalmente, la flota soviética recibió órdenes de re-

gresar, y la guerra fría no sufrió una escalada. Aparentemente, la apuesta estadounidense fue recompensada.

Los medios de comunicación presentaron la crisis como una crisis particular del presidente John F. Kennedy, personificación de los Estados Unidos y destinado por un nefasto sino a asumir graves decisiones como individuo. Aun si todo ello no negaba la presencia de los expertos y los asesores políticos, depositó la esencia de la decisión en la voluntad del presidente. Esta imagen es más heroica que la que se ajusta a la versión del modelo de actor racional, en la cual el Estado es la unidad ejecutiva-unitaria, pero no es incompatible si se piensa que, de hecho, el presidente personifica a Estados Unidos como Estado-nación. Sin embargo, Allison concluye que en la postura estadounidense en la crisis tuvieron su mayor peso las burocracias y otros intereses sectarios representados mientras avanzaba la crisis en reuniones clave presididas por Kennedy. Las decisiones fueron congruentes con el equilibrio de opiniones en aquellas sesiones de élite. Además, el asesoramiento que cada una de aquellas personas aportaba como propio se ajustaba invariablemente a la perfección a los intereses que cada persona representaba. Las decisiones que se tomaron fueron invariablemente las favorecidas por las triunfantes coaliciones de esos intereses. Un apotegma (acuñado por Don Prince) resume memorablemente el modelo de la política burocrática: «Cuál sea la postura que uno asuma dependerá de dónde se siente.»

Todos, los Estados, las instituciones y los actores quedan caracterizados en el análisis. Definitivamente, el comportamiento del Estado es una variable dependiente. No obstante, resulta menos sencillo saber cómo se relacionan entre sí los organismos del Estado y los actores. Organismos como el Departamento de Estado o el Departamento de Defensa tienen intereses diferentes, pero la promoción de los mismos depende tanto de la pericia de los jugadores como de la importancia del organismo. Aquellos actores desempeñaron fielmente sus papeles durante toda la negociación, ilustrando con ello la noción de que los actores sumisos no necesitan ser actores mecánicos, especialmente en el desempeño de una función entre cuyas exigencias se cuenta el ingenio. Aun si la burocracia selecciona, entrena y asciende a los funcionarios que sirven sus intereses, sabe que las marionetas, los idiotas y los inocentes suelen ser malos intérpretes. Pero mientras las exigencias del papel siguen siendo supremas, la noción en sí es más útil para enriquecer el modelo de la política burocrática que para desbara-

tarlo. Otros jugadores, como los asesores del presidente y el propio presidente, estaban allí en función de algo más próximo a la capacidad personal, y puesto que, evidentemente, también ellos estaban desempeñando papeles, ello azuza nuestra curiosidad en lo que respecta a los límites del modelo.

Los papeles institucionales y la analogía teatral

La crisis cubana de los misiles es, pues, muy ilustrativa, al menos si permite buenas generalizaciones. Cabría ponerlo en duda. Ése es un ejemplo de la toma-de-decisión colectiva por una élite poderosa, que representa intereses y posiciones sociales perfectamente definidas. Esos actores cuentan con mucho más margen para la interpretación y la maniobra que los actores institucionales corrientes intercalados entre los estamentos de una organización, o que pertenecen, por decirlo de alguna manera, a su infantería. Aquí la sumisión parece casi automática. Las élites, cabría reprochar, son distintivamente atípicas de la mayoría de quienes desempeñan-papeles. Además, este ejemplo particular de toma-de-decisión de élite es también peculiar por estar manifiestamente centrado en un asunto momentáneo. Quienes participaban se encontraban allí con un propósito definido, y cualquier conflicto derivado del hecho de mantener otras posturas y papeles fue silenciado.

Muy bien, extendamos la idea de los papeles institucionales a otras instituciones, como puedan ser las empresas, los cuerpos profesionales, las iglesias y los clubes de fútbol. Aún ahí la sumisión se niega a ser mecánica, especialmente cuando andan involucradas las pretensiones conflictivas de varios papeles. Cuanto más hincapié hagamos en esos aspectos del desempeño-de-papeles institucionales, más humano se hace el *homo sociologicus*.

Las instituciones no son edificios que alberguen a algunos de ellos, sino conjuntos de posiciones organizadas en busca de un objetivo general, con la ayuda de miembros que no son del todo autónomos en sus desarrollos. Además, para muchas posiciones sociales y papeles, el término «institución» tiene resonancias demasiado serias, por lo que resulta más natural hablar de organizaciones, grupos o prácticas, subrayando con ello el carácter de fluidez y solapamiento de los compromisos de las personas. Por ejem-

plo, Jack podría ser padre, baptista y árbitro de fútbol y, también, asistente social profesional; Jill podría ser madre, flautista y concejala del partido conservador y, también, gerente de una empresa. Ambos están circunscritos a las expectativas normativas en cada una de esas capacidades. Difícilmente sus vidas serán tan ordenadas como para que sus papeles puedan estar libres de todo conflicto. Jack tiene que enfrentarse al espinoso problema de un asistente social sexualmente acosado. Jill, como concejala, posee una tentadora información e influencia que, no obstante, le está prohibido utilizar en beneficio de sus propios intereses. Ambos tienen que solventar el problema de hallar un espacio para sus hijos entre las diversas obligaciones que reclaman su atención. Incluso si su agenda incluye ciertas constricciones, por ejemplo, que Jack esté ocupado los domingos y, por tanto, no pueda arbitrar el partido de fútbol, no existe un posible manual que establezca prioridades entre conflictos.

Para decidir cómo continuar, los actores que desempeñan-papeles tienen que utilizar su juicio, tal como se pondrá de manifiesto cuando consideremos el conflicto, primero, dentro del papel, y después entre los actores desempeñando-papeles y, finalmente, entre los papeles. Tomemos como ejemplo el dilema de Jack en su papel de asistente social, en el caso de verse obligado a decidir si colocar un niño que corre el riesgo de ser maltratado bajo la custodia de la Protección de menores. Probablemente, el traslado será traumático, quizás será peor, pues he escuchado a asistentes sociales comentar en privado que también allí se dan casos de maltrato. Pero Jack es también consciente de que algunos niños maltratados terminan muertos. Tendrá que utilizar su juicio personal. Es cierto que no está solo. Tiene colegas y hasta podría contar con un equipo especializado que revise el desarrollo de distintos casos. No obstante, todos ellos estarán influidos por la forma en que Jack describa la situación a la que él tiene mayor acceso de observación, y, en cualquier caso, tampoco ellos pueden utilizar algo más que el juicio que hagan por su cuenta. Sin embargo, un juicio no es una forma de insumisión, va con el papel. Si pretendiera tratar de codificar por completo la práctica de asistencia social, el código sencillamente tendría que ir aderezado con instrucciones de cómo utilizar el propio juicio.

Que el desempeño-de-papeles es rara vez mecánico resulta aún más evidente si consideramos el conflicto entre quienes desempeñan-los-papeles. Jill no siempre está de acuerdo con los otros con-

cejales en cómo interpretar la política de su partido o en cómo ejecutarla de la mejor manera. Al ejecutar una política, a veces choca con sus superiores en el gobierno municipal, cuyas opiniones y alianzas profesionales les proporcionan ayudas y grupos de referencia que no coinciden con los de ella. Naturalmente sus oponentes políticos están ahí para aumentar sus dificultades, y los grupos fuera del ámbito gubernamental poseen toda clase de intereses que los concejales deben considerar. Muchos de esos factores son recurrentes de modo que las decisiones del presente se ven influidas ora por la historia de encuentros anteriores, ora por la necesidad de anticiparse a los encuentros futuros. Aunque Jill cuente con aliados y no esté falta de consejos, a veces le es preciso desconfiar de los primeros y hacer caso omiso de los segundos. En resumen, el papel requiere la pericia del «animal político»: una suerte de razonamiento práctico que elude codificación. Si Jill es competente, pondrá algo de sí misma en el empeño; no obstante, su papel es típicamente institucional.

La sugerencia de que es imposible entender el desempeño-del-papel sin darle un margen a la persona que lo desempeña se corrobora también seguidamente al pensar en Jill como actora que desempeña varios papeles. Las prioridades entre las demandas de la familia, la carrera, la política y cualquier otra cosa no vienen dadas automáticamente. Es posible que existan algunas burdas máximas respecto al «qué hacer» o «qué no hacer», como por ejemplo: «ante todo, los niños enfermos», pero, en general, Jill tiene que decidir por sí misma. Tampoco podría ser de otro modo en cualquier sociedad que permita múltiples papeles. Uno puede imaginar alguna suerte de manual que prohíba ciertas combinaciones, como podría ser la de encargado de burdel y obispo, pero en un manual que reglamentara todas las combinaciones permitidas. Las personas tienen inevitablemente que discernir por sí mismas su propia forma de vida. Aunque eso no quiere decir que el yo sea distinto a la suma de sus papeles, como señalaré en un momento, cabe, sin temor a equivocarse, rechazar cualquier análisis puramente mecánico respecto a la forma en la que las instituciones aseguran la sumisión.

Así pues, el desempeño-de-papeles institucionales desafía cualquier simple análisis sistémico que busque traducir los imperativos de las posiciones sociales directamente en cursos concretos de acción requeridos por el sistema. Definitivamente, ha de comprenderse desde dentro. Esto no es un argumento concluyente en favor

del apartado inferior izquierdo, porque en el eje vertical se perfilan los acuerdos con el holismo y, además, cualquier cosa revelada por la comprensión aún puede estar sujeta a más explicación dentro de un marco de referencia más amplio. Pero hemos llegado sin duda a un punto en el que vale la pena volcar el foco de atención a los actores como personas.

El «foco de atención» es una metáfora que se introduce aquí para que recordemos que el estudio de las instituciones y organismos no es la única fuente de discurso en lo concerniente a los papeles en las ciencias sociales. Otro foco de atención, especialmente corriente en la microsociología y la psicología social, es el muy fecundo pensamiento de que los papeles sociales se desempeñan como si se estuviera en el escenario del teatro de la vida social. Cuando, remontándonos al capítulo 2, De Fontenelle dijo aquello de que «la naturaleza se asemeja mucho a la ópera», intentaba que prestásemos atención a la maquinaria oculta tras el escenario. Ahora vamos a imaginar que la sociedad se asemeja mucho a un teatro, para con ello explorar eso que se conoce como «la analogía teatral». La analogía es con los personajes de una obra, o con los actores que interpretan los personajes, o, más fascinante todavía, con ambos.

Si la noción institucional es menos holística de lo que parece, la analogía teatral es menos individualista. Podría parecer sorprendente que uno partiera del recuerdo del teatro colegial donde *Hamlet* fue tan mal interpretado por el muchacho que se sentaba a nuestro lado en clase de matemáticas. La primera imagen es la de un individuo camuflado tras una máscara y pretendiendo ser otra persona. Cuando en *As You Like It*, Jaques observa que

El mundo entero es un escenario,
y todos los hombres y mujeres en él,
simples actores

añade inmediatamente:

Tienen sus salidas y entradas;
Y un hombre, en el tiempo con que cuenta,
desempeña muchos personajes.

La analogía invita a distinguir al hombre de la máscara, y a percatarnos de que el verdadero actor vive fuera del escenario, entre una y otra representación.

No obstante, reflexionando, la analogía parece aludir más a los personajes que en la obra llevan una existencia escrita de antemano y actúan como el argumento exige de ellos. Los actores son har- to más quiméricos, especialmente si dejamos de pensar en el tea- tro como una obra de colegio. Los buenos actores no personifican más, personifican a los personajes como los personifican. Lauren- ce Olivier es *Hamlet* en la clásica versión cinematográfica, afirman sus admiradores, y signifique lo que signifique ese «es», entraña algo más que simulación. (Para rizar el rizo, otros dicen que Mel Gibson es *Hamlet*, en otra versión cinematográfica. ¿Qué disputan? ¿Es posible que todos tengan razón?) Si el mundo entero es un es- cenario, entonces siempre estamos sobre el escenario, y nuestras salidas son de un personaje a otro. Las siete edades de Jaques in- cluyen al colegial (canijo y aficionado), y también al soldado (bar- budo y compadre), y también al juez de paz rebosante de senten- cias. Si la alcoba es tan escenario como la sala de juntas, esta no- ción de papel se convierte en algo mucho menos individualista.

Pero ése no puede ser un pensamiento concluyente. Si obras como *Hamlet* revelan la verdad de la vida, su mensaje no es que la vida sea un guión escrito por un autor y llevado a escena por un director. El autor es un parásito, creativo, pero necesitado del ma- terial de la vida misma para formularlo, y la interpretación del di- rector debe apelar a la comprensión previa que el público tenga de la vida. Tampoco sucede de otro modo en el caso de un drama con guión a medias, en el que a los actores sólo se les da sus persona- jes, un perfil y un punto de partida. Eso no hace sino desplazar ha- cia ellos una parte del trabajo. El teatro, en sí mismo, no implica la idea de que somos la suma de nuestros papeles, ni su negación. Desde luego, eso no impide que los dramaturgos tomen partido. Unas veces nos dicen que el mundo entero es un escenario, a ve- ces, que la vida es un cuento contado por un idiota, pletórico de ruido y furia, y sin ningún significado, y otras veces que somos lo que libremente escogemos ser. Ésas son hipótesis que compiten en- tre sí, y ninguna de ellas es inherente a la propia analogía teatral. No existe una o incontestable verdad sobre la vida social que pue- da obtenerse en taquilla.

Ambas conceptualizaciones del desempeño-de-papeles son, pues, inherentemente ambiguas respecto al yo que desempeña los papeles. Uno puede admitir que «tu postura dependerá de dónde te sientes», pero eso no hace que el yo sea un mero portavoz. Uno también puede estar de acuerdo en que «un hombre, en el tiempo

con que cuenta, desempeña muchos personajes», sin que por ello haya de concluir que ese hombre es la suma de esos personajes. Presumiblemente, el meollo de la cuestión es cuán intercambiables son los actores. Imagino que la mayoría de nosotros solemos re- conocer que contamos con un reducido margen para maniobrar socialmente, aceptando, por consiguiente, que cualquiera en la misma posición adolecería de iguales constricciones. Mas serán pocos quienes extiendan esa idea a todos nuestros roles, o incluso a cualesquiera de los que desempeñamos por tanto tiempo que los hacemos propios. Admito haber hecho trampa otorgándoles a Jack y Jill una vida social cómoda y con carreras en las que la iniciati- va acompaña al trabajo, ya que eso los coloca entre una pequeña minoría de la población mundial, y sugiere que los imperativos del estadio público son más laxos de lo que, por regla general, real- mente son. Pero hasta pequeñas y ocasionales elecciones en una vida vivida en el umbral de la subsistencia serían suficientes para mostrar que es necesario contar con la persona que elige. Entre tanto, mostramos una gran obstinación respecto a la singularidad de nuestras vidas privadas. Nuestros amigos, padres, hijos y aman- tes nos resultan tan poco reemplazables, como, confiamos, noso- tros les resultamos a ellos.

Identidad social e identidad personal

Tanto cuando hemos reflexionado sobre las instituciones, como cuando hemos contemplado el mundo como escenario, nos hemos inclinado a pensar en la identidad de los actores. Puesto que la identidad se halla entre los conceptos más difíciles de la filosofía, sería conveniente no introducir aquí nada demasiado filosófico. Peter Berger comenta en su *Invitation to Sociology*, «Decir "soy un hombre" monta tanto como proclamar un papel, como decir "soy coronel del ejército de los Estados Unidos"» (1963, cap. 5). Berger se refiere a que hay papeles de género, lo mismo que hay papeles militares, y ambos ilustran el título de su capítulo «Society in Man».

¿Qué puedo decir de mí mismo sin proclamar mi papel? ¿«Co- gito»? ¿«Soy una persona»? Muchos filósofos considerarían esas expresiones un punto de partida para una discusión sobre la «iden- tidad personal», distinta de la «identidad social». Estarían satisfe- chos con admitir que cada uno de nosotros tiene una identidad so-

cial, la suma de los papeles y relaciones que responden a la pregunta de ¿quién eres? Pero, añadirían, cuando nos preguntamos «¿quién soy yo?», estamos planteando otra clase de pregunta. Dos personas diferentes podrían tener un mismo conjunto de atributos sociales, y por tanto tener la misma identidad social. Mas eso no haría de ellos exactamente la misma persona, filosóficamente hablando, puesto que la identidad personal no es cuestión de altos grados de similitud de cualquier atributo. En cualquier caso, éste es el enfoque tradicional al problema filosófico de la identidad personal, inspirado por la noción de que cada persona es necesariamente única. Quizás todavía influidos por la idea de que cada alma es única a los ojos de Dios, la cuestión de qué es ser una persona generalmente se responde de modo que haga que Jack sea *necesariamente* una persona particular, diferente de Jill. Ello no significa que todos los filósofos entiendan la identidad de las personas con tal rigor. No obstante, la presunción se mantiene hasta que se nos brinden suficientes buenas razones para descartarla.

Las cuestiones relacionadas con el concepto de persona parecerían centrales a las pretensiones del individualismo en las ciencias sociales, sin embargo, no se ajustan al estilo de individualismo considerado hasta ahora. El *homo economicus* es un tipo de individuo cuyas particulares ejemplificaciones humanas carecen de interés para la teoría de la elección racional y para la teoría de juegos, salvo como encarnación de diferentes conjuntos de preferencias. Aunque hayamos puesto nombres a los jugadores Jack y Jill en el capítulo 6, eso no era sino espurio color local, y los juegos se ejecutaban entre dos agentes racionales cualesquiera, con preferencias concretas. El *homo sociologicus*, incluso cuando es activo y no pasivo, es otro tipo. Al adjudicar a Jack y Jill ciertos conjuntos de papeles supremamente concretos para desempeñar, nuestro interés primordial recaía en sus identidades sociales. En general, hasta ahora el contraste entre los individuos y los conjuntos imaginados ha sido entre átomos y moléculas, o entre unidades y sistemas. Ya para el propósito de la comprensión, ya para el de la explicación, hemos aceptado que, dado que la ciencia debe generalizar, los individuos sólo son relevantes si son típicos. Sin embargo, también hemos tenido que lamentar que, hasta ahora, el *homo economicus* es demasiado mecánico, y, por consiguiente, demasiado poco individual. Hemos sugerido que el desempeño de papeles entraña un elemento de juicio sumamente personal, insinuando con ello que el *homo economicus* necesitaría también algo pareci-

do. Así pues, puede haber una laguna en formulación habitual que el individualismo hace de los individuos, una laguna que podría llenar el análisis filosófico de la identidad.

No será, empero, una sorpresa que los filósofos estén en desacuerdo tanto respecto de lo que supone ser una persona, cuanto respecto de lo que hace que cada persona sea única. Los debates actuales suelen tomar a Descartes y a Locke como puntos de partida. Descartes sostenía que cada uno de nosotros es una sustancia no física, eterna, una *res cogitans* o ser consciente, dotado de libre albedrío. Locke afirmaba que debíamos el conocimiento a la existencia continuada de la memoria en el curso del tiempo, lo que nos permite entender quiénes fuimos ayer y qué hacíamos entonces. Al tratar al yo como sustancia inmaterial dotada de conocimiento de sí misma, esas formulaciones resultaban tranquilizadamente consistentes con las ortodoxas creencias cristianas sobre el alma. No obstante, esas formulaciones planteaban muchos problemas. ¿Cómo se relaciona ese yo inmaterial con el cerebro, el cuerpo y el resto del mundo físico? ¿Es la memoria necesaria o suficiente para permitir identificar quién fui yo ayer? Incluso si yo sé intuitivamente que soy una *res cogitans* ¿puedo saber que existen otras mentes? Puede que tales interrogantes no fueran abrumadores, pero impulsaron la búsqueda de posturas alternativas.

Tres de ellas son especialmente relevantes. La primera es la de Hume, quien habla en nombre de todos los empiristas que niegan que la introspección pueda revelar la existencia del yo sustancial:

Cuando vuelco la reflexión en *mí mismo*, nunca percibo ese yo sin alguna o más percepciones; ni tampoco percibo algo más que las percepciones. De ahí que sean las comparaciones de dichas percepciones lo que configura el yo (1739, apéndice).

En cuyo caso las personas no poseen una identidad peculiar de ningún tipo. Al igual que otros objetos, su identidad es siempre una cuestión de continuidad de propiedades y relaciones. Lo que hace diferente a las personas singulares son sus diferentes percepciones, y ello se debe, en parte, a que sus cuerpos tienen una historia diferente en el tiempo y el espacio. De modo similar, dos guisantes en la misma vaina poseen propiedades en común que hace que ambos sean guisantes, y propiedades y relaciones singulares, que hacen de ellos diferentes guisantes particulares. Al final, Hume no quedó satisfecho del tratamiento que él mismo da a las identi-

dades de los cuerpos, como gallardamente confiesa en el mismo apéndice; no obstante, mantuvo la certeza de que las personas no eran peculiares. Empiristas recientes han seguido su orientación. Es una orientación compatible con el franco naturalismo, que trata a los agentes como complejos objetos naturales, por ejemplo, cuando introducen el *homo economicus* como un cuerpo con preferencias, información y un programa de ordenador.

La segunda es la formulación de Kant sobre la «unidad trascendental de la apercepción», en la *Crítica de la razón pura* («Análisis trascendental», libro 1, cap. 2, sec. 2). La idea, en su forma más escueta, es que, dado que la existencia sólo nos ofrece «fenómenos», la habilidad para unificar los datos de la evidencia empírica en objetos perdurables y, el aval para hacerlo debe derivar de algún otro lugar. Dichas unidades, que no están a disposición de la evidencia empírica, son «trascendentales» y fruto del entendimiento que agrupa fenómenos y los recoge en conceptos organizados dentro de un marco de referencia de categorías. Al hacer esto, referimos fenómenos aislados en la conciencia de una única mente que juzga. Pero la unidad y la identidad de sí misma de la mente que juzga tampoco se nos presenta por la percepción o la introspección. También ella es una unidad trascendental, ahora por «apercepción» o conciencia de sí misma, que llegamos a conocer al reflexionar sobre los presupuestos de la propia reflexión.

Ese yo trascendental se mantiene activo tratando de entender el sentido del mundo y la parte que él mismo desempeña en el mundo. Ordena la evidencia empírica en el supuesto de que todo en el mundo sucede exclusivamente en concordancia con las leyes de la naturaleza y en que no hay libertad. Mas para entender los fenómenos tiene que asumir que también existe otra clase de causalidad: la de la libertad. Kant explora esta «antinomía de la razón pura» como la tercera de cuatro antinomias; consistiendo cada una de ellas en una tesis y una conflictiva antítesis en busca de una evasiva síntesis («Dialéctica trascendental», libro II, cap. 2, sec. 2). Que el yo sea un agente libre en un mundo en el que no existe la libertad, es una antinomia que capta muy bien las dificultades que hallamos al tratar de decidir cómo conceptualizar la acción social. Somos agentes que jamás pueden ser pillados en el acto, pero que, sin embargo, deben ser supuestos para comprenderlos.

En tercer lugar, no obstante, los pragmatistas se inclinan a considerar ese yo trascendental como el bagaje residual de los intentos por pensar que el yo es una *res cogitans*. Aun si Kant tenía ra-

zón al rechazar la postura empirista de que la evidencia es todo cuanto tenemos o necesitamos, erró al exigir alguna clase de yo real para poder entender la actividad de la interpretación. La urdimbre de la creencia está activamente entretejida, mas no bajo la dirección de un maestro-tejedor (Rorty, 1987). La frase fue memorablemente enunciada mucho antes por William James en *The Principles of Psychology* (1890, cap. 10). James insiste tanto en el «yo» (el yo conocedor), como en el «mí» (el yo conocido). El «yo o mí empírico», tiene tres aspectos:

- El yo material, o cuerpo.
- El yo social: «la vida social de un hombre es el reconocimiento que recibe de sus semejantes... hablando estrictamente, un hombre tiene tantos yos sociales cuanto individuos lo reconozcan».
- El yo espiritual: «el ser interior o subjetivo de un hombre, sus facultades o disposiciones psíquicas, tomadas concretamente».

El yo, que conoce al mí, no es nada más que un efímero pensamiento de juicio, no el pensamiento real o trascendental. Pero, no obstante, importa, porque pensar y juzgar son actividades, no agregados de acontecimientos mentales.

Esas tres líneas siguen teniendo defensores. Tampoco se han extinguido los descendientes de Locke y Descartes. Las teorías filosóficas de la identidad personal son, pues, profunda y ramificadamente diferentes. Pero eso no las hace irrelevantes para la cuestión de si somos algo más que la suma de nuestros papeles. Por el contrario, los temas se encuentran filosóficamente enmarañados, precisamente ahí donde este capítulo tropezó con dificultades. En consecuencia, su conclusión consistirá en una invitación a ahondar más profundamente en los problemas centrales de la filosofía.

Conclusión

Insistir en explorar el mundo social desde dentro no es conceder el triunfo a la comprensión, puesto que la explicación aún puede tener la última palabra. Pero tendrá que ser la última palabra. Los primeros pensamientos sobre las normas, las instituciones y las prácticas son tan contrarios a la teoría sistémica como a la teoría de juegos. Tales «estructuras», aun si externas a cada uno de los actores, son colectivamente internas a todos por estar entrete-

jidas con reglas públicas y significados que no se dan en las colonias de termitas ni en los sistemas planetarios. Tampoco las estructuras colectivas servirían para la acción si los individuos que las sostienen aceptándolas pensarán en sí mismos por analogía con las termitas de una colonia, o con los engranajes de una máquina. Sin embargo, no son fácilmente analizadas como convenciones en el sentido apropiado a la teoría de juegos. Las comunes expectativas que entrañan son más bien normativas que predictivas, y presuponen un esquema casi moral de deberes y derechos, que hasta ahora ha resultado elusivo para el análisis teórico en términos de juegos.

Motivados por ello, centramos la atención en la idea del papel como un conjunto de expectativas normativas ligadas a una posición social. El holismo del apartado superior derecho quedaría bien servido si las personas en el estadio público actuaran siempre de acuerdo con las claras directrices que promulgan sus posiciones sociales, y además, triunfantemente, si existieran posiciones sociales gobernadas por normas que resultan invasoras de todas las relaciones sociales, por más que aparentasen ser personales o íntimas. Los actores podrían entonces ser absorbidos por sus papeles en la estructura normativa de la sociedad, convirtiéndose en la mera suma de sus papeles en la estructura social. Ensayamos esa línea con ayuda del modelo de la política burocrática y su concisa pretensión de que «tu postura dependerá de dónde te sientes». Ahí las instituciones y organizaciones se presentaron como una fuente de acción, ya para ficticios individuos racionales, ya para el Estado-nación, o bien para individuos de carne-y-hueso que hacen sus apuestas. Una victoria en ambos frentes a este nivel clave del análisis prometía una victoria para el holismo.

Pero, incluso si «tu postura dependerá de dónde te sientes», aún queda un amplio margen para interpretar los papeles, especialmente en el caso de quien desempeñe varios. El conflicto del desempeño de papeles desenmascara al yo atrapado en ello. Ese yo podría asemejarse al personaje de una obra de teatro, como aparentemente sugería la analogía teatral. No obstante, al reflexionar sobre ello, la analogía es tan ambigua respecto al yo, como la perspectiva institucional lo es sobre su ausencia. Ambas instan, en un mismo aliento, a separar a los actores de sus papeles, y a insertarlos en el siguiente. Quizás ello se deba a que venimos sirviéndonos de ideas wittgensteinianas sobre reglas y prácticas insertas en la ambigüedad. Las reglas le dicen al actor «cómo seguir» y, sin em-

bargo, se constituyen a partir de las interpretaciones que los actores dan de esa orientación. La curiosidad sobre el yo sigue intacta. Se agudiza aún más por la incursión en el problema filosófico de la identidad personal, en el que la obsesiva creencia en el ego cartesiano se ve compensada por el fallo de la introspección en vislumbrar «algo más que la percepción». Pero acaso sólo sirva para mostrar que la unidad de la apercepción es trascendental.

La referencia a Kant nos ha servido al menos para definir la dificultad. Por un lado, miramos hacia la comprensión para proteger la autonomía del yo como fuente de iniciativas sujetas al juicio racional y moral. Por otro, la acción está sujeta, lo mismo que cualquier acontecimiento a las leyes causales, que son territorio de la explicación. Esa antinomia queda por ahora sin resolver.

Anthony Giddens ha escrito que «las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto el medio, como el resultado de la reproducción de las prácticas que constituyen dichos sistemas» (1979, p. 69). Eso es justamente lo que da la nota exacta para el apartado superior derecho, en el cual normas, instituciones y prácticas se nutren recíprocamente. Pero los actores se niegan a dejarse absorber por la interacción del medio y el resultado. Tienen sus salidas y entradas en escenario y, crucialmente, sus razones para hacer aquello que piensan es racional y correcto. Aún hay que hacerles justicia.

CAPÍTULO 9

EXPLICAR Y COMPRENDER

Sin exactitud en el nivel del significado, las generalizaciones no dejan de ser enunciados de probabilidad *estadística*, o bien no inteligibles a todos, o bien sólo imperfectamente inteligibles... Por otro lado, desde el punto de vista de la cognición sociológica, hasta la más certera exactitud en el nivel del significado no es sino una proposición *causal*, aceptable sólo en la medida en que exista una probabilidad... de que la acción en cuestión *tome verdaderamente* la dirección que se presume es la apropiada desde el punto de vista del significado.

Weber relaciona así la explicación con la comprensión en el primer capítulo de *Economía y sociedad*. Los subrayados son suyos y apuntan a ciertos puntos problemáticos. En general, nos invitan a contrastar el nivel del significado con el nivel causal, para luego combinarlos de forma que alcancen la «cognición sociológica». Ése parece un modo de proceder muy razonable; pero es más fácil decirlo que hacerlo.

Parte del mensaje es simple y claro. Las acciones no se explican exclusivamente mediante estadísticas. Eso las dejaría «o bien, no inteligibles a todos, o bien sólo imperfectamente inteligibles». (El voto de monsieur Rouget no se explica exclusivamente por el hecho de atribuirlo a un grupo de trabajadores cuyo voto es predecible en un 80 % de probabilidad.) De ahí que debemos examinar detenidamente el nivel del significado y luego, para establecer lo que *en verdad* ocurre, retornar al nivel causal. Sin embargo, existe una ambigüedad crucial: ¿acaso dice Weber que las acciones y sus motivos existen en el nivel del significado, pero que para sub-

venir al problema de las otras mentes no pueden ser identificadas sin la confirmación de la estadística? ¿O dice que las acciones conllevan lo mismo causas que significados, y que necesitamos de ambos?

Aunque no inquiriremos del propio Weber las respuestas, dichas cuestiones establecen el orden del día para este capítulo. En primer lugar, en el nivel del significado es necesario reconciliar las dos formas de racionalidad, reconstruyendo la acción. Hay un cierto margen de aproximación entre los inteligentes acatadores de reglas del capítulo anterior y los agentes racionales de la teoría de juegos, siempre y cuando estos últimos puedan hacerse más flexibles. En segundo lugar, en el nivel causal aún está por decidir qué idea de causalidad aporta más a las ciencias sociales, especialmente en lo que concierne a los modelos de ideal-típicos de los quehaceres del mundo real. En tercer lugar, aún no está claro cómo hemos de relacionar en el mundo real las nociones interpretativas con las causales, entre otras razones por la importante razón de que no estamos seguros de lo lejos que pueda llevarse la sugerencia de que la vida social *es* lo que *significa*.

Reglas y razones

La mejor manera de plantearnos la tarea de reconciliar los aspectos de orientación-por reglas y estratégicos en la acción racional es extrayendo algunas conclusiones de los capítulos anteriores respecto a la autonomía de los actores. Aun si comenzamos el capítulo 8 con la imagen de los actores como autómatas acatadores-de-reglas, pronto la descartamos en favor de una imagen más fluida. Los acatadores-de-reglas sumisos no necesariamente tienen que ser acatadores-de-reglas mecánicos. De hecho, pueden no serlo, dado que normalmente las reglas son abiertas, están sujetas a interpretación y, en efecto, construidas en el decurso del cumplimiento de las mismas. Incluso las reglas inventadas deliberadamente se prestan a entrar en conflicto de maneras insospechadas, como ocurre con las reglas que surgen de procesos latentes. Las reglas se configuran una vez establecidas las prioridades y resueltos los conflictos. Hasta una regla aislada es propensa a quedar indeterminada, ya que es imposible redactar una suerte de interpretación para todas las circunstancias que determinen cómo se entenderá su significado. De ahí que los sumisos acatadores-de-reglas no

sólo sepan proceder, sino que determinan también cómo acatarlas. Poseen la facultad de interpretarlas individualmente, y, aún más, colectivamente, y ésta es su facultad de construir. El efecto es colocar a los actores a una útil distancia de las reglas, la cual, no obstante, continúa siendo vital para comprender lo que se hace bajo su égida.

Por ejemplo, si Jack y Jill son vecinos, estarán sujetos a las reglas de esa relación, que abarcan desde los requisitos jurisdiccionales sobre el mantenimiento y reparación de la cerca divisoria, hasta las convenciones sociales sobre el ruido nocturno. No obstante, cada uno de ellos cuenta con un margen para decidir cómo se observan esas reglas. Si se llevan bien, serán tolerantes o en lo que respecta a quebrantar las reglas, o en lo que respecta a conformarse con alguna. Incluso si se llevan mal, por su parte aún podrían resistir la presión de las reglas alegando que el ruido a altas horas de la noche es razonable, que los comentarios hechos a otros vecinos no tienen nada que ver con un cotilleo malevolente, y que la cerca no necesita arreglo. Que contamos con un margen en el acatamiento-de-las reglas resulta palpablemente evidente al comprobar que cada uno de nosotros tiene muchos papeles que desempeñar y puede elegir, sin duda, dentro de unos límites, cuánto esfuerzo dedicar a cada uno de ellos y cómo resolver los conflictos entre ellos. En resumen, el *homo sociologicus* ha surgido con un amplio margen de maniobra.

Sin embargo, pensándolo bien, el margen así procurado parece más amplio de lo que el *homo sociologicus* puede abarcar. También el *homo economicus*, el maximizador-de-utilidad del capítulo 6, cuenta con un margen, incluso si las reglas nos vienen dadas al completo, con razones engranadas en ellas para la acción, razones que subdeterminan las elecciones racionales. Las expectativas normativas permiten opciones que dependen de la utilidad que el agente atribuye al cumplir con ellas. Así, pues, las utilidades que Jill atribuye a sus acciones cuando planifica una fiesta, dependerán, en parte, de lo que ella misma desee y, en parte, del contexto normativo. Dichos elementos podrían considerarse filtros sucesivos, y el contexto normativo ofrece un abanico de opciones, y la particular elección se hará dentro de ese abanico mediante un cálculo racional. Esta visión es complicada, mas no es saboteada por las ideas que terminamos de apuntar respecto a la interdependencia de los filtros. Lo que Jill desee, sin duda, dependerá parcialmente de sus aspiraciones como persona socializada y socialmen-

te ubicada, pero cuán exactamente responda a las expectativas normativas y qué prioridad les atribuya, es cosa suya. Esto no pasa de ser una complicación, siempre y cuando el momento de decisión siga dependiendo de su cálculo estratégico maximizador, una vez identificadas las utilidades que entraña. El resultado invita a combinar el *homo sociologicus* con el *homo economicus*, a través del análisis de la acción social como elección instrumentalmente racional dentro de las capacitaciones y constricciones sociales.

A vueltas con el *homo economicus*

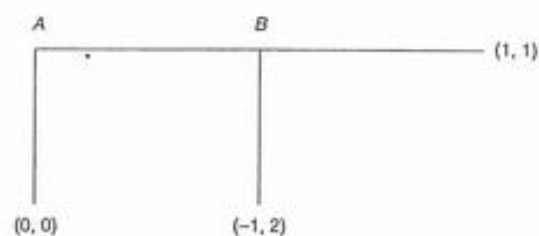
No obstante, aquí debemos hacer un alto, puesto que el párrafo anterior depende de la versión del *homo economicus* que antes ya había demostrado ser dudosa. En la versión estándar básica, el *homo economicus* es un individuo harto mecánico, un mero intermediario entre unas preferencias dadas y una elección racional automáticamente computada. En el caso del tipo-ideal, donde los agentes son absolutamente racionales y todos saben que lo son, el carácter psicológico no interviene para nada. Si, por ejemplo, Jack es un misógino o Jill es una hindú caritativa, esas características habrán influido en sus preferencias, y por ende, en las utilidades. Pero esas características no producen más impacto en las elecciones que hayan hecho, y en ninguno de los juegos descritos en el capítulo 6 hay manera posible de inferir los caracteres de los actores partiendo de sus utilidades; ni tampoco señalaría diferencia alguna si la hubiera. Que las utilidades son como son es todo lo que sabemos y todo lo que necesitamos saber, en el supuesto, claro está, de que los agentes procurarán maximizarlas. Eso es totalmente deliberado. La teoría de la elección racional en su básica versión estándar trata las preferencias como algo dado, considera su origen irrelevante y se centra exclusivamente en cómo, a largo plazo, las preferencias generan elecciones con la vista puesta en el futuro. La argumentación ideal-típica ha sido deliberadamente purgada de toda psicología particular.

Ahora se plantea la obvia cuestión de cómo se relaciona una teoría tan abstracta con un mundo real más embrollado, y con la confusa gente que lo habita. Presumiblemente, esos habitantes tienen una psicología, una psicología que hace de ellos individuos distintos, no meras cestas de preferencias, y gobierna sus verdaderos procedimientos de toma-de-decisión. Mas en la medida en que

se piense que la psicología es una ciencia generalizadora que explica la conducta por referencia a las leyes psicológicas, la noción se limita a una interesante discusión sobre el realismo, una discusión del tipo de la que plantea Milton Friedman en el capítulo 3. Ello no conduce a atribuir autonomía alguna a Jack y Jill, ni siquiera una auto-dirección reflexiva. En vez de eso, cada uno de ellos se convierte en el punto de intersección de un subconjunto de dichas leyes, tal como éstas se aplican a las condiciones relevantes. (Quien comparase lo que dice John Stuart Mill sobre las leyes psicológicas en el libro VI de *A System of Logic*, conforme a las citas en nuestro primer capítulo, con lo que dice respecto a la «individualidad» en *On Liberty*, se preguntaría cómo podría respetar nuestra individualidad una psicología generalizadora.) Jack y Jill no son tratados como auténticos individuos. No hay un antídoto contra el *homo economicus* absolutamente mecánico. Si la defensa de la argumentación ideal-típica necesita un agente racional menos mecánico, de nada servirá una psicología más rica, si esa psicología resulta también mecánica.

El ciempiés

¿Por qué queremos unos agentes menos mecánicos? Recordemos el dilema del prisionero, donde las elecciones individualmente racionales repercutían en un resultado inferior para ambos jugadores. El juego es crucial, si la teoría de elección racional, asistida por la teoría de juegos, ha de lograr analizar las normas sociales como el resultado de juegos no cooperativos entre agentes racionales. Registramos, sin llegar a explorarla, la sugerencia de que al repetir el juego de una-jugada, era factible lograr la solución que no lograban los agentes racionales. Pero dicha sugerencia está en disputa y, en cualquier caso, una solución para el juego de un disparo, sería esperar demasiado, ya que nos brindaría la llave maestra para el análisis de las normas, reglas y prácticas que defienden a los individuos de resultados Pareto-inferiores. Ahora me gustaría retomar el tema para observar qué más es posible hacer en el espacio no ocupado por el *homo sociologicus*, utilizando un nuevo juego que, a mi juicio, parece plantear más nítidamente la raíz de la cuestión. A modo de prefacio, he aquí un pasaje que procede de Hume:

FIG. 9.1. *El ciempiés.*

Su maíz ya ha madurado hoy; el mío madurará mañana. Para ambos sería provechoso que yo recolectara hoy con usted y que usted me ayudara mañana en mi recolección. No tengo ninguna simpatía por usted, y sé que usted tiene poca por mí. Por tanto, no me afanaré en su favor, y si recolectara con usted pensando en mi beneficio, sé que usted no quedaría conforme y sería inútil depender de su gratitud. Así pues, le dejo solo con su trabajo: trátame usted a mi de igual manera. Cambiará la estación y usted y yo perderemos la cosecha por falta de confianza y seguridad mutua (1739, libro III, parte 2, sec. 5).

Traduciendo el supuesto implícito sobre las utilidades al lenguaje de la teoría de juegos, obtenemos el «ciempiés» que muestra la figura 9.1. (Anticípese y échelo un vistazo a la figura 9.2 para darse cuenta del por qué de ese nombre.) En este ciempiés los jugadores A y B se turnan para hacer sus jugadas, bien sea hacia abajo, o al través. El juego comienza en el nudo que se encuentra más a la izquierda, y a A le corresponde el primer turno. Si juega hacia abajo, el juego termina inmediatamente con la rentabilidad que se ve en el extremo inferior (0, 0): el primer número en cada paréntesis representa la rentabilidad de A, y el segundo, la de B. Si A jue-

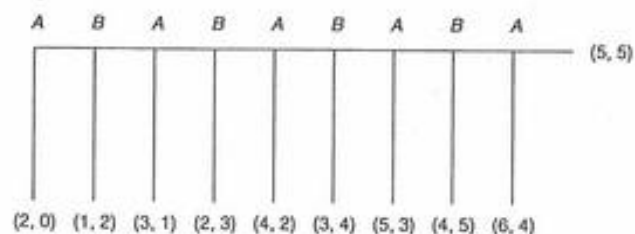


FIG. 9.2.

ga al través, B tiene una elección parecida: jugar hacia abajo (-1, 2), o jugar al través, en cuyo caso el juego termina en el nudo a mano derecha, con el resultado de (1, 1). A ambos jugadores les irá mejor si el juego avanza cooperativamente hacia el resultado (1, 1) que si A lo destruye desde el principio jugando hacia abajo. Mas eso no es lo que sucedería si A y B fueran los agentes racionales del capítulo 6. A razonaría que B jugaría hacia abajo, si tuviera el turno, puesto que B preferiría (-1, 2) a (1, 1). Así pues, como A prefiere (0, 0) a (-1, 2), juega hacia abajo, y ambos jugadores pierden.

El juego de la figura 9.1 equivale al dilema del prisionero, salvo que aquí los jugadores no juegan simultáneamente, y el segundo jugador no tiene garantizada su jugada. El carácter se revela en eso que los teóricos de los juegos llaman «forma extensiva». Por qué se le llama «ciempiés» resulta evidente al utilizar un ejemplo que posibilite muchos más turnos. Supongamos que Jack y Jill tienen frente a ellos un montón de monedas de diez peniques, regalados por un amigo generoso. Cada uno de ellos va a jugar su turno tomando uno o dos peniques. Cada vez que se toma un penique, pasa el turno; tan pronto como uno de ellos tome dos peniques, termina el juego y desaparecen los restantes peniques. Los jugadores se quedan con los peniques que cada uno de ellos ha conseguido hasta ese momento.

Esta versión, que aparece en la figura 9.2, se asemeja a un ciempiés (y aún se asemejaría más si se articulara con cien peniques). Desafortunadamente, la cuestión está igual que estaba. Si A y B son agentes racionales, en la primera jugada A tomará dos peniques, dando así por terminado el juego inmediatamente. Eso parece absurdo, pero la lógica es precisa. Si el juego llegara a alcanzar el nudo de la extrema derecha, A jugaría hacia abajo por preferir seis peniques a cinco. Así, en el nudo anterior B jugaría hacia abajo. A, percatándose de ello, jugaría hacia abajo en el nudo anterior, y así sucesivamente. Esa «inducción retroactiva» retrocede hasta el primer nudo en el que, por consiguiente, A juega hacia abajo. ¡Absurdo! Creo que el ciempiés pone nítidamente de relieve la cuestión básica. Uno aún podría encogerse de hombros y observar que, puesto que evidentemente la lógica dice al primer jugador que inicie el juego con una jugada hacia abajo, ya no hay más que decir. No obstante, mientras que un similar encogimiento de hombros ante un resultado inferior para todos en el dilema del prisionero podría ser un justo comentario acerca de un lamentable he-

cho de la vida real, el ciempiés es un escándalo para la teoría de juegos.

Además, es fácil vislumbrar dónde está la fuente de escándalo. Tanto a A como a B les iría mejor en la figura 9.2 si estuvieran dispuestos y lograran llegar a un acuerdo, y confiaran uno en otro para mantenerlo. En ese caso, A abriría el juego tomando un penique (en una jugada al través), invitando con ello a B, y B podría responder tomando un penique (también con una jugada al través), aceptándolo con ello. De igual modo, los granjeros de Hume tendrían ambas cosechas recolectadas, si los agentes racionales de la figura 9.1 fueran capaces de mantener una simple promesa. Puesto que todos se benefician de esta rentable, y, desde luego, común, costumbre, debería, por descontado, recomendarse a los agentes racionales. Si así fuera, la reacción obvia es enmendar el aparato de la teoría de juegos para con ello permitir el remedio.

«Un animal capaz de hacer promesas»

Resulta empero que ésa no es una enmienda cualquiera. Como observa Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (II, 1), «Criar un animal capaz de hacer promesas (*das versprechen darf*), ¿acaso no es precisamente ésa la paradójica tarea que la naturaleza se ha puesto a sí misma con la humanidad, el problema peculiar de la humanidad?». La tarea es paradójica porque *darf* («ser capaz», en el sentido que implica ser apto y tener derecho) entraña una responsabilidad moral de la naturaleza. De hecho, el carácter vinculante de la promesa es el peculiar elemento que se nos escapa. El obstáculo sigue siendo que en la teoría de juegos las razones para la acción son siempre y, exclusivamente, prospectivas, mientras que la lógica de la promesa requiere razones retrospectivas. Cuando Jack promete a Jill hacer algo mañana, se vincula a la idea de que la promesa de hoy lo motivará mañana. Esa tarea no necesita ser incondicional. Si, tras haber prometido ayudarle mañana en la recolección de la cosecha, viera que sus hijos están en peligro de muerte, Jill no tendría derecho a esperar que, pese a todo, él se presentara. No obstante, condiciones implícitas de esta suerte no incluyen el hacer caso omiso de una promesa sólo porque al llegar mañana sea más provechoso no cumplirla.

Sin embargo, eso es precisamente lo que implica el aparato estándar sin enmiendas. Para un agente cuya elección racional está

exclusivamente dominada por la comparación de expectativas de utilidades, lo pasado es siempre pasado. Quien en el juego del ciempiés jugara al través al nudo a mano derecha no sería un agente racional, tal como el agente racional se ha definido hasta ahora. Pero quizás esa noción un poco torpe sólo requiere una enmienda menor. Después de todo, a duras penas las figuras 9.1 y 9.2 cuentan toda la historia. Si Jack va a mantener su relación con Jill, puede que no le convenga dejarla en la estacada. Incluso si no fuera a mantener la relación, ella contará a los demás lo mal que se ha portado y su reputación se pondría en entredicho. Hasta en el caso de que Jack pudiera evitar tal extremo, aún podría sufrir el terrible remordimiento de una mala conciencia. Teniendo todo en cuenta, puede que sea un error dejarse guiar exclusivamente por lo que llaman «línea de fondo».

Si; pero seguimos estando donde estábamos al final del capítulo 6. Si cualesquiera de esos factores pudiera marcar una diferencia en el ciempiés de más arriba, entonces las utilidades han sido mal representadas en las figuras 9.1 y 9.2. La teoría de la elección racional no presupone agentes egoístas, ni aún menos estúpidos que no se den cuenta de que una buena reputación puede resultar útil. Los agentes racionales pueden tener cualquier clase de preferencias, hasta aquellas motivadas por la generosidad, la amistad y el espíritu cívico. Pero entonces harán siempre lo que maximice la satisfacción que esperan de sus preferencias. Es posible que esto no quede del todo claro en el ciempiés de las páginas anteriores, puesto que la figura 9.2 parece estar hablando de peniques, y la figura 9.2, de maíz. No obstante, estricta y crucialmente, las utilidades son la moneda corriente que toma en cuenta todos y cada uno de los elementos de satisfacción. Una enmienda que permita a los agentes racionales actuar contra la lógica del inventario de utilidad enunciado de modo correcto, sin duda tendría que ahondar muy profundamente.

Hay una gran diferencia entre enunciar de nuevo las cifras de utilidad y cambiar los puntos de vista. Una cosa es enunciar de nuevo los resultados en las figuras 9.1 y 9.2, de forma que una vez incluidas todas las fuentes de utilidad no se plantee el problema, y otra, harto diferente, es sugerir que los agentes verdaderamente racionales puedan escapar a la lógica del predominio después de haber planteado el problema: mientras que la preocupación por los demás sigue siendo instrumental en el preciso sentido definido, los proyectos personales frecuentemente avanzarán me-

por jugando a la estrategia del gorrón. Luego, sigue siendo racional hacer esa jugada, y no veo razón alguna para poner en duda que los resultados de las figuras 9.1 y 9.2 representan situaciones suficientemente corrientes, incluso después de haber tenido en cuenta todas las consecuencias.

Continúa atormentando el hecho de que mucha parte de la vida cotidiana dependa de la relación exacta entre los jugadores, y de cuán directamente cada uno de ellos se preocupa por el bienestar del otro. Las personas desconocidas envueltas en transacciones de dinero difieren de los amantes, amigos o vecinos. Eso, evidentemente, afecta a los juegos reales entre dos personas. También importa en los juegos *n*-personales, aun si a mayor número de jugadores tiende a disminuir la intimidad de la relación. Pero nada de esto afecta a lo esencial, a saber, que la teoría de juegos funciona exclusivamente con utilidades, homogeneizando con ello todas las variedades de motivación que tiene la razón. Las relaciones sociales reales sólo tienen el importe que pueda ser representado en utilidades; y continúa sin sorprender que aquellos agentes, cuya conducta en el momento de la elección es invariablemente instrumental, frecuentemente den marcha atrás en los acuerdos cuyo mantenimiento resulta costoso.

Los dos ciempiés de arriba apuntan a esta encrucijada poniendo de manifiesto algunas elecciones «racionales» escandalosamente contraproducentes. El escándalo resulta del uso de dichas utilidades universales. Los amantes no gozan de la salida que se les niega a los misántropos o a los desconocidos que tropiezan en el mercado. Una vez las utilidades están en su sitio, cualquiera que sea su fuente, y cualquiera que sea la relación entre los jugadores, se plantea el problema, y los agentes racionales quedan atrapados en la lógica de la dominación. Por eso es necesaria una revisión radical si queremos «un animal capaz de hacer promesas».

¿Está el remedio en el juicio y la comprensión?

Así pues, vamos a radicalizarnos comenzando con un sugerente pasaje extraído de la formulación de Hume sobre «el origen de la justicia y la propiedad», en el *Tratado*. Hume observa que «en el marco original de nuestras mentes, el afecto más fuerte está confinado a nosotros mismos; el siguiente se confina a nuestros pa-

rientes y conocidos, y es sólo el más débil el que alcanza a los desconocidos y a las personas que nos son indiferentes». Esa «parcialidad», prosigue, es un obstáculo al éxito de los acuerdos sociales intentados para mitigar las «inconveniencias» de la naturaleza humana y las «ideas naturales no cultivadas de la moralidad», las cuales basadas en nuestros afectos, no hacen sino alimentar aquella parcialidad. No obstante, un remedio para ello se halla en la aparición de las convenciones de justicia y propiedad, siempre y cuando entrañen la necesaria imparcialidad. Hume describe así su fuente:

El remedio, pues, no se deriva de la naturaleza, sino de un *artificio* o, hablando con más precisión, la naturaleza proporciona un remedio, del juicio y el entendimiento, corrector de las incomodidades y las irregularidades de los afectos (1739, libro III, parte 2, sec. 2).

Lo que aquí resulta sugerente no es la idea misma del remedio —después de todo, los granjeros sí colaboran en tiempo de cosecha—, sino su ubicación en el juicio y el entendimiento. ¿En qué consiste este nuevo recurso? ¿Puede ser adoptado por el *homo economicus*? Si así fuera, precisaríamos una psicología moral más compleja que la que hemos tenido hasta ahora. Harry Frankfurt (1971) propone una psicología en la que el agente cuenta con dos niveles de preferencias: uno que abarca a los resultados, como antes, y otro que abarca a las preferencias de primer orden. Por ejemplo, Jack es un alcohólico que prefiere la ginebra al agua, mas también es un alcohólico renuente que preferiría preferir el agua a la ginebra. Quizás el juicio y el entendimiento puedan conducirle a actuar sobre las preferencias de segundo orden. De manera similar, John Harsanyi (1955) presume que tenemos «preferencias éticas», además de las preferencias más corrientes. Así, Jill generalmente preferiría las alfombras persas tejidas a mano a las imitaciones industriales, pero también tiene una preferencia decisiva opuesta, dado su conocimiento del papel del trabajo infantil en el artículo genuino. En vena parecida, Jack y Jill juntos podrían ser capaces de encontrar un camino al través en el juego de los «peniques» de la figura 9.2, si su «juicio y entendimiento» lograra implícitamente aguijonearlos para hacer y mantener un acuerdo.

Pero el remedio no es sencillo. En primer lugar, las preferencias de doble nivel no son suficientes para un aparato. Aun si a un alcohólico a punto de desintegración le convendría actuar contra su

preferencia de primer orden por la ginebra, un homosexual consumido por el sentimiento de culpa haría mejor en despojarse de sus preferencias de segundo orden para cambiar su orientación sexual. Si así fuera, el «juicio» sería siempre equiparable a la aceptación del nivel superior. Consideremos el dilema que afronta una mujer que hasta este momento ha sido una satisfecha madre y ama de casa, pero que ha empezado a preguntarse si, en efecto, no ha sido timada en su vida subalterna y abnegada. ¿Debe conformarse con las preferencias actuales, presumiblemente de segundo y también de primer orden, o debe reordenarlas radicalmente? Las respuestas requieren enjuiciar un orden muy superior en el que, ciertamente, hay algo más que el ajuste de un par de escalas mentales para procurar un balance más satisfactorio de las utilidades.

De hecho, la imagen de las balanzas mentales se está convirtiendo rápidamente en un obstáculo. En principio podría ser útil, por ejemplo, cuando uno sopesa la perspectiva asegurada de 100 libras esterlinas, frente a la perspectiva incierta de 500 libras esterlinas, y no hay que preocuparse en el sentido de cuál «más» es «mejor». Pero los dos últimos ejemplos plantean cuestiones acerca de la identidad del agente, en las que queda lejos de estar claro qué es lo mejor para quién. Antes, dichas cuestiones se controlaron reduciendo hasta tal punto el contenido concreto de la «utilidad» que todo el peso recaía en la «preferencia»: aparentemente, todo puede ser ponderado contra cualquier otra cosa, puesto que se presume que el agente tiene preferencias consistentes. Sin embargo, una vez hayamos distanciado a la mujer de sus actuales preferencias, se suspende su elección racional de particulares objetos y cursos de acción hasta que ella resuelva en qué clase de persona convertirse. Por ahora, no se vislumbra ningún remedio del juicio y el entendimiento para todas esas irregularidades.

En segundo lugar, exactamente ¿cuánto aporta el juicio en lo que respecta a las elecciones estratégicas? La perspectiva de aplastar al ciempiés por el hecho de reflexionar sobre las ventajas de llegar a un común acuerdo es tentadora. Mas ese artificio no funcionará mientras cada uno de los jugadores siga siendo un individuo maximizador de utilidades, quien, no obstante, sigue jugando hacia abajo en el último nudo. El problema continúa siendo que las razones para jugar al través sólo motivan si jugar al través conlleva mejores consecuencias para el jugador, calculadas conforme a lo que ya se ha incluido en los números de utilidad. No es difícil identificar la clase de razones que el juicio esperaría introducir.

Por ejemplo, el propio hecho de que implícitamente se haya llegado a un acuerdo es normalmente considerado una razón para mantenerlo. El hecho de que un resultado de 5, 5 sea equitativo para las dos partes, con frecuencia haría pensar que fuera razón para preferir 5, 5 a 6, 4. Pero tales hechos siguen siendo ociosos mientras la teoría sólo pueda decir que esos hechos si afectan a los jugadores, en ese caso, las utilidades están mal representadas en la figura 9.2. Aún sigue sin haber un remedio del juicio y el entendimiento que permita a los agentes racionales hacer caso omiso de los números, por razones ajenas a la comparación de consecuencias.

No intento decir que el *homo economicus* carezca de cabida en una psicología moral que permita verdaderos acuerdos vinculantes y genuinas razones que, aun siendo retrospectivas, posibiliten la motivación. Al menos hemos encontrado un cierto margen para conseguir que los agentes racionales sean reflexivos cuando responden al conflicto entre su primer y su segundo orden de preferencias. En esa medida, sus preferencias pueden ser menos «dadas», y ellos mismos dejarían de ser un mero intermediario entre el *input* y el *output* calculado. Pero se necesita algo aún más radical si queremos que los agentes sean capaces de sustraerse a elecciones dominantes subóptimas a través del juicio y la comprensión. ¿Puede la teoría de la elección racional soportar la presión de otra enmienda, o ya se han agotado sus recursos? Dado que la opinión erudita sigue estando profundamente dividida, dejo la conclusión al ingenio de los lectores.

Hemos encontrado algunas maneras de lograr que el *homo economicus* sea menos miope, sin con ello destruir el modelo. No obstante, el ciempiés continúa siendo más problemático para el agente económicamente racional que para el más flexible *homo sociologicus*, que cuenta con normas sociales para la elección sin por ello convertirse en mera criatura de las mismas. Los acatadores-de-leyes inteligentes pueden negociar con aplomo en el ciempiés. Después de todo, así es como los granjeros de verdad se las arreglan para no perder sus cosechas por falta de confianza y seguridad. Nótese, sin embargo, que esta línea no evita los problemas anteriores relacionados con el yo y los papeles. Siguen ínsitos en la noción de acatadores-de-reglas «inteligentes», y afloran cuando los actores se cuestionan no sólo qué razón les aporta una particular regla, sino también si hay razón suficiente para acatar dicha regla. Aunque los filósofos necesitarían tener en cuenta a la sociedad

cuando hablan de la razón práctica o de la identidad personal, los sociólogos no cuentan con una ruta elusiva llamada «identidad social».

La sugerencia inicial fue que la acción social es una elección instrumentalmente racional, dentro de las capacitaciones y restricciones sociales. Resultado de lo cual es que las elecciones pueden ser individuales y razonadas, sin por ello ser necesariamente instrumentales. De hecho, si todas las elecciones fueran exclusivamente instrumentales, la empresa social no sería siquiera posible. Sin embargo, no hemos intentado reformular la noción de elección simplemente para que sea devorada por la noción de acatamiento-de-reglas. La imagen inicial fue la de dos filtros, encargado el primero, el del contexto normativo, de crear un abanico de opciones para que, en el segundo, la particular elección se hiciera a través de un cálculo racional. Pienso que el resultado es que los dos filtros se funden. Las elecciones estratégicamente racionales dependen de las expectativas normativas, las cuales a su vez dependen de aquello que para el agente social sea racional escoger. El yo, los papeles y las razones no pueden desligarse entre sí.

Reglas, razones y causas

Este resultado poco nítido contribuye al desorden cuando uno intenta abordar otras cuestiones que figuran en el orden del día del presente capítulo. Éstas conciernen a la causalidad y a cómo se relaciona el nivel causal con el del significado. Puesto que el intento de poner todo en orden doblaría el tamaño de este libro, seré breve.

¿Son las razones para la acción causas de la acción? Una primera reacción ante esta controvertida cuestión filosófica sería decir que, desde luego, lo son: difícilmente se pondría en duda que la gente actúa *porque* desea lo que desea y cree lo que cree. Mas esa respuesta no hace sino provocar otra pregunta: aplicado a la explicación de la acción, ¿tiene el «porque» un significado distinto al habitual en el resto de explicaciones? Ésa podría ser una movida útil, si, en general, ya tuviéramos claro cuál es el análisis naturalista correcto del «porque». Los capítulos 2, 3 y 4 dejaron bien establecido que la explicación causal es algo más que la invocación de correlaciones empíricas vigentes en las condiciones relevantes. No obstante, incluso si la piedra de toque no fueran las predicciones acertadas, no estaba claro qué hacer con las nociones de «de-

recho natural» o «necesidad natural», ni con las pretensiones realistas acerca de la existencia de mecanismos causales con facultades causales. Así, pues, aun si deberíamos desconfiar de la indicación weberiana de que, en última instancia, una aceptable propuesta causal es la que va formulada en términos de probabilidad estadística, carecemos de una formulación válida de la causación mediante la cual juzgar si las razones son causas.

Sin embargo, lo que sí podemos afirmar sin lugar a dudas es que para los agentes racionales de la teoría de la elección racional estándar, las razones, de hecho, son causas. Si las preferencias y las elecciones son calculadas sin ambages, el funcionamiento interno de los agentes es una etapa en el procedimiento causal de cualquier definición de «causal». Ciertamente, la parte que desempeñan las creencias puede complicar la idea, si se presupone que a las creencias se llega racionalmente, en lugar de tratarlas simplemente como otro elemento subjetivo a sumar al procedimiento de la decisión. Ciertamente, no deberíamos dar por sentado que la deliberación racional pueda analizarse correctamente como una serie de causas y efectos psicológicos. Sin embargo, existe la fuerte pretensión de que un agente concebido como una especie de contabilidad de flujo entre los *inputs* externos y un *output* generado por cálculo computado es aquel para quien las razones para la acción son las causas de la acción.

El análisis de los acatadores-de-reglas es más complicado. Si las instituciones y prácticas fueran los «sistemas» del apartado superior izquierdo, cabría muy bien pensar que el acatamiento-de-reglas fuera una acción causada por las presiones del sistema, transmitidas a través de la psicología del agente. Pero se nos ha convencido de que la noción wittgensteiniana del «juego» encaja perfectamente en la comprensión. Ello nos ha llevado a pensar que las acciones son jugadas en un juego, motivadas por su significado. Todo lo que realmente nos llega como una propuesta de la filosofía de la mente impide construir la acción a modo de conducta física, causada por los estados mentales. Al contrario, al reconstruir las reglas acatadas y descubrir con ello el significado de la acción, aprendemos todo lo que hay que saber en cuanto a lo que hace el agente y por qué lo hace. Esto casi nos lleva a pensar que la propia idea del estado mental queda descartada por irrelevante.

Pero no es tan sencillo si también hacemos hincapié en el tema wittgensteiniano de que los actores construyen las reglas en el de-

curso de su interpretación e implementación. Más adelante fuimos presa de la curiosidad por saber cómo comprendía el agente el cómo continuar. Sin embargo, la insistencia en que los acatadores, de-reglas pueden ser inteligentes y creativos ha contribuido más a enriquecer el grado de significado que a sugerir que las razones tienen causas externas. La conclusión de que las razones para la acción que brotan de la comprensión que tenga el actor de que el juego carece de toda clase de causas es, por lo menos, defendible.

Sin embargo, al pensar en los papeles nos inclinamos a invocar un yo, distanciado de los papeles que desempeña, y quizás, en principio, incluso de cualesquiera de las reglas que acata. Igualmente, el pensar más sobre el *homo economicus* nos llevó a distanciar a los agentes racionales de las preferencias que antes los habían identificado. Eso ahonda aún más en la cuestión, y yo no tengo más cosa que decir o añadir sobre las ideas kantianas de autonomía, racional y moral, salvo que hay mucho que aprender con la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1785) o la *Crítica de la razón práctica* (1788).

Esos comentarios dejan correspondientemente abierto cómo resolver las cuestiones planteadas por el determinismo, dado que no hemos establecido el sentido de la tesis de que cada acontecimiento tiene una causa o una explicación causal. Si prevaleciera el naturalismo, la esencia de la acción libre continuaría siendo si los compatibilistas se atreven a sostener que, bien la libertad no es sólo compatible con el determinismo, o bien lo presupone. La esperanza de Mill de que todo sería pan comido una vez se reconociera que las causas no necesitan efectos, en este momento ya parece demasiado optimista. Pero, incluso si las razones son causas, y a su vez tienen causas, aún queda mucho por discutir, y de ello no se desprende nada sobre la posibilidad de la acción libre. Mientras tanto, si la relación de las razones y acciones no es causal en grado alguno, queda abierta la cuestión respecto a una posible amenaza del determinismo.

Expectativas racionales y expectativas normativas

La última cuestión concierne a la relación de los grados y la relación final de la expresión y la comprensión. Postergaré las consideraciones generales hasta el último capítulo. Para cerrar éste me

gustaría plantear una sugerencia ontológica sobre el mundo social, donde las elecciones son estratégicas y las reglas se construyen en el decurso de acatarlas.

En la interacción estratégica de los agentes racionales, todos tienen aquello que los economistas denominan «expectativas racionales». Ese término encierra mucho en sí mismo, incluyendo la propuesta de que todo agente posee un modelo de teoría económica y sabe que ese mismo modelo o teoría está en la cabeza de los demás. La noción se entiende: Jack necesita saber cómo construye Jill las posibilidades inherentes a una situación, antes de que él mismo pueda formarse expectativas racionales sobre lo que hará ella, y ella tampoco puede elegir su estrategia sin saber cómo construye él las posibilidades. Pero eso significa que adscribimos a ambos una respuesta a la controvertida cuestión de cómo verdaderamente funciona la economía. La jugada habitual es esquivarla pulcramente adjudicándole a ambos la misma teoría económica, es decir, la teoría estándar. Y ahora prosigue una curiosa línea de pensamiento.

Supongamos que la teoría estándar fuera la monetarista, la cual presume que si en una recesión el gobierno promueve el gasto público el resultado será la inflación. La recesión se presenta, y el gobierno promueve precipitadamente el gasto público. Los agentes racionales, que esperan la inflación que saben que los demás agentes racionales esperan, se comportan racionalmente. Los empresarios reducen la producción; los trabajadores exigen salarios más altos. Por lo tanto, la recesión se presenta exactamente como había predicho la teoría. ¡Qué nítido! Sin embargo, los críticos, especialmente quienes no suscriben el monetarismo, no tardarán en lamentarse de circularidad. Supongamos que la teoría estándar fuera keynesiana e implicara que en una recesión el gasto público da resultados de crecimiento. La recesión se presenta, y el gobierno promueve el gasto público. Los empresarios racionales, vislumbrando el crecimiento, incrementan la producción, y los trabajadores racionales moderan sus exigencias. De hecho, la suma de esas elecciones estratégicas da el crecimiento, exactamente tal como decía la teoría. La tentadora sugerencia (cierto que más favorecida por los keynesianos que por los monetaristas) es que, por supuesto, lo que ocurra dependerá precisamente de la teoría económica que esté en la cabeza de los agentes racionales. En otras palabras, las expectativas-racionales son similares a las profecías autorrealizadas, que generan lo que vaticinan.

Ésta es una llamativa idea (muy bien expuesta por Hahn [1980]). Como propuesta de teoría económica supera nuestro alcance, especialmente dado que ni siquiera los keynesianos suponen que pueda darse una economía floreciente sólo por lograr compartir la idea de que la prosperidad está a la vuelta de la esquina. No obstante, nos percataremos mejor de su fuerza e interés si damos la vuelta al ejemplo. Que se produzca un embotellamiento de tráfico suele depender de si los conductores creen que se está formando uno. Si lo creen, y si su única forma de evitarlo es intentando llegar a un determinado punto antes de que se produzca, ya pueden estar seguros de que se formará el embotellamiento. Por otro lado, si hay rutas alternativas, esa idea podría brindar una vía libre para cualquier conductor lo suficientemente estúpido —o demasiado listo— para prestarles atención. Los pronósticos de tráfico son, pues, muy diferentes de los pronósticos del tiempo. Si los marineros prestan atención a la advertencia de tormenta, la tormenta ocurre igualmente, sólo que ellos se han puesto a salvo; pero si los conductores prestan atención, no hay embotellamiento que evitar. La sugerencia es, pues, que en cualquier caso los acontecimientos sociales suelen estar configurados por la forma que los actores sociales esperan que asuman.

En alguna ocasión Keynes comparó la teoría económica con un concurso entre los lectores de un periódico a quienes se invita a catalogar fotos de jovencitas en cuanto a su belleza, y el premio irá a los lectores que las hayan catalogado en lo que prueba ser el orden más aceptado:

cada competidor tiene que elegir, no las caras que en su opinión son más bonitas, sino las que él cree que probablemente llamen más la atención de los otros concursantes, cada uno de los cuales aprecia el problema desde el mismo ángulo. Aquí no se trata de elegir a quienes, a su juicio, son verdaderamente las más bonitas, ni siquiera aquellas que el promedio piense que son auténticamente las más bonitas. Alcanzamos el tercer grado cuando dedicamos muestra inteligencia a anticipar lo que el promedio de opinión espera sea el promedio de opinión (1936, p. 154).

Indudablemente, para ello se requieren ciertas presunciones compartidas sobre la belleza, ya que de otra forma se llega a un regreso infinito. Mas eso todavía permite un margen para sugerir que no es la naturaleza, sino el propio concurso el que determina el orden de belleza. La imagen de Keynes concita, pues, una lec-

tura radical de la idea en la teoría de juegos de que lo que sigue a continuación es la suma de las elecciones estratégicas. Si aislamos esa idea, entonces las expectativas racionales sobre el mundo social son tan generativas como predictivas. Eso sugiere, pues una llamativa diferencia respecto de la predicción en el mundo natural.

Cuán profunda sea esa diferencia dependerá de cuán arduamente elaboremos el pensamiento de que las expectativas de los actores pueden armar y mover el mundo social. No obstante, incluso sin necesidad de presionar demasiado, estamos llevados a reflexionar acerca de la diferencia que hay entre los juegos contra la naturaleza y de los juegos que enfrentan a electores racionales. Pensemos brevemente en la probabilidad. Al hablar de la probabilidad de una ocurrencia natural, pongamos por caso, de la lluvia, casi el 100 % de nosotros solemos pensar que existe un elemento de azar en la naturaleza, en contra de las pretensiones del determinismo radical. No obstante, lo que habitualmente queremos significar es que, digamos, el 80 %, es un pronóstico tan preciso como es posible hacer con la evidencia disponible. De ahí que distingamos la probabilidad física de la probabilidad epistémica. (Tras lanzar una moneda al aire, una vez haya caído, pero antes de saber cómo ha caído, la probabilidad física de que sea «cara» es, o bien el 100 %, o bien el 0 %; puesto que todavía no sabemos cuál, la probabilidad epistémica de que sea «cara» es la del 50 %.) A medida que cambia la evidencia con que contamos, ajustamos las probabilidades epistémicas, acercándolas, confiamos, a las probabilidades físicas. ¿Tiene sentido seguir hablando de este modo si Jack está calculando la probabilidad de que Jill elija una particular jugada, cuya base dependerá de qué probabilidad crea ella que él le asigne a la elección que ella haga? Eso da una curiosa razón para afirmar que aquí se invierte la relación entre probabilidad epistémica y física, pues los resultados son la suma de las elecciones. De hecho, cabría que fuera necesario descartar por completo la noción de probabilidad física. Si es así, pareceríamos estar en el reino del significado, un reino fastidiosamente diferente del reino de la causación natural.

El reto se agudiza al recordar lo dicho sobre las expectativas normativas. Mientras que las expectativas racionales pueden crear un embotellamiento de tráfico, las expectativas normativas son el material propio de la vida social. En el capítulo 7 distinguíamos las reglas constitutivas de un juego o práctica wittgensteiniana, sin las cuales sería imposible que existiera dicho juego, de las reglas

regulativas de su comportamiento, una vez constituido. Sin embargo, ambas dependen de cómo las personas interpretan las expectativas normativas que encierran sus posiciones sociales. Entre tanto, las posiciones sociales están aseguradas por el lugar que ocupan en la red de expectativas normativas. De ahí que pueda decirse que todo aquello que sea indistintamente social en el mundo social depende de las expectativas que la gente tenga sobre lo que la otra gente continúe haciendo.

Aquí, «expectativa» conlleva tanto un sentido predictivo, como uno normativo. Siguen siendo diferentes, en parte porque los papeles están siempre a medio redactar y suelen resultar indeterminados por el conflicto entre papeles y en parte porque, en cualquier caso, la gente es propensa a no hacer lo que se espera que haga. Por lo tanto, el sentido predictivo ha de encuadrarse en un diferente punto de referencia. Es ahí donde se halla el posible margen para el acercamiento a una refinada teoría de elección racional.

Conclusión

La idea de que las expectativas no sólo hacen que funcione el mundo social, sino que son el propio material del que está hecho ese mundo, no encontrará el beneplácito de los naturalistas. A modo de balance, vamos a resumir el punto de vista de éstos.

Ontológicamente, se ha sugerido más de lo que se ha establecido. Qué duda cabe de que las expectativas son importantes, pero velan el mundo material real, un mundo real con poder material sobre la gente y sus recursos, de hambre y abundancia, de esfuerzos, lágrimas y risas. El mundo natural no se para en las lindes sociales. Un animal capaz de prometer sigue siendo un animal, y las reglas que lo facultan y constriñen siguen siendo reglas de conducta animal en un mundo cuyo funcionamiento es causal.

Metodológicamente, por tanto, la explicación todavía pretende la última palabra. Pero el naturalismo aún podría conceder la primera palabra a la hermenéutica, como útil ardid heurístico o atajo. Algunos naturalistas son tan rígidamente conductistas que no concederían nada a nuestro intento por comprender la vida social desde dentro. Sin embargo, otros distinguen de buena gana la perspectiva del espectador de la del agente, y ven las ventajas de una reconstrucción del nivel del significado partiendo de aquella perspectiva. Luego, no obstante, el trabajo explicativo queda por

hacer. Hay quienes lo hacen directamente aduciendo que los hermeneutas ofrecen proposiciones causales que son aceptables en la medida en que los significados y las razones son también causas de acción. En cuyo caso, incluso la reconstrucción wittgensteiniana no es más que un comentario interno sobre un conjunto de ocurrencias naturales. Otros proceden indirectamente, permitiendo a los hermeneutas sus juegos, y explicando después por qué ese ámbito de ideas es igual al del mundo externo.

Epistemológicamente, el quid está en cómo saber que «la acción en cuestión toma verdaderamente el curso que se afirma ser el significativamente adecuado». Confieso que aquí el resultado sigue estando oscuro. Los naturalistas, que son realistas en lo concerniente a los mecanismos y estructuras subyacentes, siguen debiéndonos una justificación epistemológica. Otros naturalistas, que antes se inclinaron por el pragmatismo, siguen incómodamente inclinados a convertir los objetos físicos en postulados culturales, y a traducir el mundo, tal como lo conocemos, en una red de creencias. En ese caso, es posible que, después de todo, sean los hermeneutas quienes tengan los ases en la mano. Por lo tanto y, como de costumbre, el capítulo deja muchos cabos sueltos.

CAPÍTULO 10

¿UNA CIENCIA SOCIAL AXIOLÓGICAMENTE NEUTRA?

Aún nos quedan dos historias por contar sobre el mundo social y su funcionamiento. Una empieza como la historia de un miembro o agente de una sociedad, y lo que significa la vida social; la otra, como la historia de un espectador foráneo y las causas de los comportamientos y acontecimientos sociales. Pero ambas historias, tanto la naturalista como la hermenéutica, cuentan con versiones en las que la acción se reconstruye racionalmente desde un punto de vista interno. Las dos versiones reconocen que la vida social se ubica en el mundo material, y que las variaciones en lo que se refiere a las circunstancias y recursos, individuales o colectivos, afectan a lo que ocurre. No es como si el naturalismo se redujera a tomar en cuenta las condiciones materiales y el comportamiento, y la hermenéutica sólo tomara en cuenta la acción y el tejido de las ideas.

La diferencia tiene más que ver con cuál de las dos, si la explicación o la comprensión, tienen en su mano el as final. Y hasta eso se complica por la disputa sobre cuál carta pertenece a cuál mano. Los naturalistas alegarían que, puesto que las razones para la acción son causas de acción, la reconstrucción racional es un procedimiento explicativo, en principio similar a cualquier otra identificación del orden causal de la naturaleza. Además, puesto que los órdenes institucionales de una cultura sólo influyen en la acción a través de las creencias y los deseos de los agentes, las cuestiones concernientes a cómo encuadrar exactamente la psicología humana en los contextos sociales son típicas de las cuestiones científicas en general, y no contribuyen en nada a retar el alcance del na-

turalismo. Los hermeneutas, por el contrario, aducirían que una psicología que funciona con significados y razones es, por consiguiente, radicalmente distinta de la ciencia natural, y ello no menos porque el estilo de análisis requerido para las reglas, normas y papeles evite que consideremos la relación de los elementos sociales y psicológicos como una relación de causa y efecto entre elementos discernibles entre sí.

Abundando en esa polémica, se plantea la difícil cuestión de la objetividad. Los naturalistas dan mucha importancia a las exigencias de la objetividad, que consideran general para todas las ciencias y que, en último término, se presenta en las explicaciones causales con una forma única. La hermenéutica, al menos en las versiones a las que nos hemos referido hasta ahora, descansa en la intersubjetividad y en el orden significativo, que es como se comprende desde dentro. Esta diferencia ciertamente es muy profunda y puede verse oscurecida por las polémicas entre holistas e individualistas en el seno de sus respectivos campos, conduciendo con ello a escarceos de alianzas horizontales en nuestro diagrama. No obstante, como pienso que en última instancia las alianzas verticales son más fuertes, propongo formular la objetividad como mécula de la discrepancia entre explicación y comprensión.

Una denuncia bastante común contra la hermenéutica es que conduce al relativismo. No resulta inmediatamente claro qué es lo que insinúa tal denuncia, o si el relativismo es algo malo. Pero el supuesto es que, dado que los resultados de la ciencia natural son resultados objetivos en la búsqueda de la verdad objetiva, las ciencias sociales tropiezan con un problema, si ellas mismas no pueden ser también objetivas. Si la comprensión no puede ofrecer algo más que frutos subjetivos o intersubjetivos, cualquier aproximación hermenéutica está condenada al relativismo. El tema levanta ampollas y lanzas. Mas, sus hilos están enmarañados y la formulación procederá en dos etapas. Este capítulo formulará principalmente la tesis de que las ciencias sociales pueden y deben ser «axiológicamente neutras», pero luego nos referiremos también al margen que existe para el relativismo moral. El capítulo siguiente abordará las otras clases de relativismo, aquellas que obstaculizan la búsqueda de la verdad a través de las ciencias, y constituyen la materia del debate actual.

El capítulo comienza con la tesis original de la Ilustración según la cual el progreso moral y el científico van juntos. Conscientes de cómo el trazo de la distinción «hecho/valor» ha minado

aquel optimismo, retornaremos a Weber. Su línea sobre la neutralidad-del-valor y la relevancia-del-valor es clara y mantiene su autoridad. No obstante, exige cierta matización y conduce a cuestiones más profundas. Éstas concitan a insistir ahondando en las peculiaridades de la investigación social, en las implicaciones de admitir que todo juicio científico entraña una interpretación, y sobre el margen para el relativismo en la ética. Pese al escepticismo que encontraremos en esta travesía, no obstante, concluiremos que la esperanza de progreso moral no es una causa perdida.

Hechos y valores

Condorcet declaró tajantemente que «la verdad, la virtud y la felicidad van concatenadas en una cadena indisoluble» (1795, 10.^a etapa). Esta extraordinaria pieza de optimismo ilustrado suena lamentablemente hueca ahora. El conocimiento se ha desarrollado en dos siglos y, con él, el poder de moldear el mundo. Mas ese poder puede utilizarse para el bien o para el mal, y algunos de sus usos han resultado demoledores. Cabría pensar que ni en la teoría ni en la práctica existe tal cadena indisoluble. De hecho, muchos añadirían que la idea parte de una manifiesta confusión entre hecho y valor: la ciencia es neutra respecto a las teorías morales, y deja abiertas todas las cuestiones concernientes a los usos que deberían dársele; da poder sin orientación.

Los científicos sociales se sienten menos cómodos que los científicos naturales con esa actitud. Existe la sospecha común de que la diferencia se halla en que para los científicos sociales la materia es el sujeto humano, quizás, en parte, porque lo que las personas valoran es un componente esencial de lo que hacen y, en parte, quizás porque los científicos sociales son personas. La sospecha se agudiza al distinguir la explicación de la comprensión. Si la ciencia social es la historia interior contada por sus propios miembros, la estricta distinción entre hecho y valor es, al menos, menos obligada. Después de todo, puede que la «virtud» sea inseparable del conocimiento social y el poder, aun cuando ya no sea por las razones aducidas por Condorcet, ni tampoco por las implicaciones que sospechaba.

Dado que esta línea de pensamiento se enmaraña muy pronto, nos iría mejor si empezáramos por el lugar que ocupa la ética en las ciencias naturales, y un acontecimiento preocupante que toda-

vía reverbera. El lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki puso fin a la guerra de 1939-1945. Pero el regocijo de los vencedores se vio de inmediato enturbiado por las noticias referentes a lo que el hecho ocasionó a los supervivientes. Los científicos que desarrollaron la bomba se vieron particularmente afectados. Había sido estupendo trabajar aislados en la distante calma de los laboratorios, comprometidos con la causa aliada y satisfechos al aceptar que lo ocasionado por los resultados no era fruto de su decisión. Mas las fotos y los reportajes que pronto dieron la vuelta al mundo les obligaron a tomar conciencia de su esencial contribución a la victoria de los aliados. En 1947, un grupo de eminentes científicos, entre los que se encontraban Albert Einstein y Bertrand Russell, convocaron la conferencia «Pugwash» para debatir las cuestiones pertinentes a la responsabilidad ética.

La conferencia rechazó la cómoda visión de que los científicos fueran meramente técnicos que descubren los medios para fines autorizados. Sería reconfortante pensar que quienes proveen los instrumentos son simples ciudadanos entre otros ciudadanos, cuando el gobierno decide cómo utilizarlos. Pero como la bomba atómica era algo nuevo, sólo sus realizadores sabían lo que podía ocasionar. ¿Acaso no les revestía eso de una responsabilidad especial? Responder que en realidad ni siquiera sus realizadores conocían los efectos de un arma tan nueva concitó la réplica de que deberían haberlo sabido: la ignorancia no era excusa. Algunos pensaron que eso era demasiado contundente y simple. Los científicos habían reiterado una y mil veces que se trataba de un arma sin precedentes, que requería ser probada concienzudamente, y sólo apta para ser utilizada lejos de la civilización y a modo de amenaza para incitar a la rendición. Aún más, el visto bueno oficial le había sido dado según esa línea. Pero también esa defensa fue rechazada basándose en que en tiempos de guerra no basta la ingenuidad sobre el funcionamiento de las decisiones políticas. En resumen, los científicos tenían el deber de comprender, no sólo el poder que le arrebatában a la naturaleza, sino, también, en qué manos lo depositaban. La pericia entraña una responsabilidad ética especial.

La bomba atómica no era la única arma nueva en la guerra. La investigación biológica y química ha producido otras tan mortales, y hoy en día los gobiernos poseen arsenales que abarcan desde los gases mostaza hasta los misiles nucleares. Además, cuestiones semejantes se plantean ante avances menos letales, como jugar a

Dios con las vidas humanas mediante la medicina y la información tecnológica. Sería un craso error suponer que haya algo simple que decir acerca de la ética cognitiva en las ciencias naturales, como guía de las responsabilidades morales de los científicos sociales. Pero la conferencia *Pugwash* abrió el camino y fue uno de sus organizadores quien sostuvo la idea ética que, en términos generales, es más relevante a nuestro tema. Bertrand Russell fue un exponente de la distinción hecho/valor que sentó las bases para una ética más allá del alcance de la razón. Sostuvo que, en última instancia, la ética es una cuestión de puro compromiso personal y era de sentido común sencillamente obligar a los científicos, como expertos en una posición privilegiada y como personas ilustradas, a compartir su compromiso. La conexión entre ser ilustrado y estar comprometido, es muy curiosa.

Formulemos menos abruptamente la distinción hecho/valor. Condorcet asumía la visión generalizada de la Ilustración en la que la ética tiene una base racional y, por lo tanto, el progreso lleva consigo el aumento de sabiduría. Eso coincidía con otras ambiciones racionalistas y con las nuevas ambiciones del empirismo. Los racionalistas solían equiparar el conocimiento moral a la matemática partiendo de axiomas evidentes sobre lo correcto e incorrecto, el bien y el mal, desde los que era posible derivar las verdades morales. Los empiristas se inclinaban más a depender de las verdades empíricas sobre la naturaleza humana y el florecimiento humano, allanando con ello el camino para una ciencia instrumental de, por ejemplo, la felicidad y los medios para lograrla. De cualquier modo, la verdad, la virtud y la felicidad ciertamente iban concatenadas en una cadena indisoluble.

La visión sería totalmente factible si el mundo estuviera imbricado en un tejido moral, como asumieran la filosofía antigua y la teología cristiana. Si, como escribiera Kepler, «la ciencia es pensar los pensamientos de Dios en su nombre», entonces la ciencia nos ilumina respecto a los designios de Dios para todo, hasta para la vida humana. En ese caso, sería una investigación sobre la causa, el significado, el propósito, la función y la razón de las cosas, todo envuelto en una única investigación. Mas al final del siglo XVIII esa ecuación tradicional empezó a desmoronarse. Los pensadores empezaron a darse cuenta de que los nuevos métodos científicos abanderados por la revolución científica la habían fracturado. La búsqueda de un orden causal racional ya no dependía de los métodos apropiados para revelar el significado y el propósito del

universo. Crecía la sospecha de que ni el sentido y la evidencia empírica, ni el razonamiento *a priori* producirían la suerte de conocimiento moral tradicional proporcionado por la razón. La evidencia empírica, asistida por el método científico, puede (probablemente) decirnos cómo es el mundo, cómo fue y cómo será, pero no cómo debería ser. El razonamiento *a priori* se limita a poner sobre la mesa las implicaciones de lo que ya conocemos, mas ninguna conclusión moral se alcanza mediante una inferencia si no hay una propuesta moral entre sus premisas y no hay premisas morales obtenibles a través de la evidencia empírica o la intuición.

Dicho escepticismo ya tenía eco en el siglo XVIII. Hume sugería en el *Tratado*, concretamente en el capítulo titulado «Distinciones morales no derivadas de la razón»:

Tómese cualquier acción que se considere deleznable, por ejemplo, el asesinato alevoso. Examínese bajo todas las luces y obsérvese si es posible hallar en esa acción alguna cuestión de hecho o existencia real, que pudiera llamarse *maldad*. Cualquiera que sea la forma en que se mire, sólo se encontrarán ciertas pasiones, ciertos actos y pensamientos volitivos. No se encontrará otra cuestión de hecho. La maldad escapa totalmente mientras se considera el objeto. Jamás la encontrará a no ser que uno vuelque la reflexión en su propio pecho y encuentre en él un sentimiento de reprobación hacia dicha acción que surge de uno mismo. He ahí una cuestión de hecho; pero es el objeto o el sentimiento, no la razón. Se halla en uno mismo, no en el objeto (1739, libro III, parte 1).

Es cierto que esto no es un argumento demoledor, aun si sustentado por el resto del *Tratado*. No obstante, desde entonces Hume se ha convertido en el punto de referencia obligado para lo que concierne al origen de la distinción hecho/valor y, con ello, la tesis a la que suele referirse como «ley Hume», de que es imposible derivar un «debería» de un «es».

Constituiría un gran error asumir simplemente que los «juicios-de-valor», como han venido a llamarse, puedan ser nítidamente separados de juicios de otras suertes y carezcan de todo fundamento racional. Pero vamos a suponer por un momento que pudiera hacerse, puesto que así lo suponen normalmente las formulaciones de manual respecto al lugar que ocupa la ética en las ciencias sociales.

La distinción entre los juicios científicos y los juicios-de-valor puede trazarse de varias maneras. Una es mediante la subdivisión

de juicios científicos de acuerdo a la distinción analítico-sintética y formular que los juicios-de-valores no son analíticos ni sintéticos. Ésta es la manera más simple, compatible con los objetivos de la ciencia positivista, y resultaría clara si las tesis de la ciencia positivista hubieran tenido éxito en el capítulo 3. El pragmatismo aporta otra manera, siempre y cuando la dependencia-de-la-teoría sea distinta de la dependencia-del-valor. En ese caso los juicios científicos se permitirían incluir en ellos irreductibles elementos de interpretación, sin que por ello quedaran contaminados por los compromisos éticos. Los realistas influidos por Marx sostienen la teoría de la ideología, que contrasta fuertemente con la ciencia. Que existe la distinción hecho/valor obliga, pues, a un acuerdo en términos generales, si bien fundamentado de diversas maneras.

Neutralidad axiológica y referencia axiológica

Con este preámbulo, no nos pillaré de sorpresa la idea por la cual la ciencia, si conducida correctamente, es axiológicamente neutra. Para las ciencias sociales la referencia estándar es el tratamiento clásico de la neutralidad del valor en Weber, bajo los rótulos de «neutralidad-axiológica» (*Wertfreiheit*) y «referencia axiológica» (*Wertbeziehung*), como lo presenta, especialmente, en la *Metodología de las ciencias sociales* (1904). En efecto, Weber divide el proceso de investigación en tres fases: lo que ocurre, lo que resulta y lo que sucede entretanto. He aquí un somero perfil.

La fase inicial abarca la selección de los temas de la investigación. La elección la determina quien piensa qué vale la pena investigar y por qué; y los valores evidentemente se involucran en ello. Esto es quizás más obvio cuando el objetivo es propagar el poder de intereses creados, por ejemplo, cuando una dictadura quiere saber si los escuadrones de la muerte crean más oposición de la que sofoca. Mas los valores no están menos involucrados al optar por investigaciones más nobles, instadas por el intento de paliar la pobreza o, simplemente, de buscar la verdad sobre algún aspecto de la vida social. Los temas a escoger son incontables y los factores decisivos siempre son relevantes-al-valor, sean o no los valores del científico social o, por ejemplo, de quienes subvencionan la investigación.

Los valores son igualmente endémicos en la fase final: en cuál

les son los resultados. La significación que tenga la investigación y lo que con ella se haga dependerá del juicio de valor de alguien, alguien que no siempre es un científico social. Así ocurre, sean los motivos ruines o nobles. La verdad y cualesquiera otros compromisos de los científicos *qua* científicos, carecen de una peculiar aspiración a la neutralidad. La ciencia no es más axiológicamente neutra en este aspecto de lo que pueda ser el desarrollo de la propiedad.

Sin embargo, en la fase media, el propio procedimiento de investigación puede y debería estar libre de compromisos. Weber presenta el papel que desempeña el científico *qua* científico, como uno inspirado por la exclusiva preocupación por los hechos y las explicaciones, sin tener en cuenta a dónde conducen. Aun cuando deja claro que los científicos tienen también otros papeles que desempeñar, y de ahí que no puedan renunciar a sus responsabilidades políticas y humanas, es rotundo en cuanto a las exigencias de la propia investigación, y niega cualquier sugerencia respecto a la imposibilidad de la neutralidad axiológica. Así pues, supongo que cabría pensar que un estudio sobre la tortura pagado por un dictador que desee saber cómo obtener información en la forma más eficiente y barata, podría conducirse con un espíritu investigador absolutamente independiente, por un científico que busca la verdad del asunto. Si el investigador debería aceptar tal tarea, es una cuestión totalmente diferente. De ahí que, aun que precariamente, la ética es la que conduce el trabajo de campo.

Ésta es la voz de la ciencia positivista, muy clara, pero llegados a este punto cabría sospechar que demasiado simplista. Y, sin embargo, Weber no fue un empirista burdo y, como hemos tenido ocasión de ver, consideraba los «tipos-ideales» esenciales para la ciencia. Sus «tipos-ideales» no son meros artificios o un sistema organizativo predicado dentro de una nítida separación de conceptos y objetos. Además, contamos con las razones independientes, puestas de relieve en el capítulo 4, para pensar que la interpretación impregna todos los aspectos de la investigación científica. De ahí que el alegado carácter axiológicamente neutro del procedimiento requiera observarse con ciertas matizaciones.

Aquí valdría la pena recordar la distinción de Popper entre el descubrimiento y la justificación. Aun si los valores seguramente infiltran el procedimiento conceptual que inspira las conjeturas, todavía quedan momentos de verdad objetiva axiológicamente neutros cuando existe el riesgo de que las conjeturas sean empíri-

camente refutadas. Esos momentos críticos no sólo distinguen la ciencia de la pseudociencia, sino que, también, aún más importante, distinguen las sociedades abiertas de las cerradas: la ciencia crítica tiene su contrapartida en la democracia liberal (Popper, 1945). Weber, sin embargo, es más ambivalente. Al igual que Popper, cree que la sociedad abierta, si es que la logramos alguna vez, es una frágil ilusión que necesitará ser vigilada constantemente. Pero se muestra menos inclinado a pensar que la razón encuadre perfectamente en el lado del progreso. La racionalidad, al menos en sus formas modernas jurídico-racionales, puede ser peligrosa. Si es cierto que las sociedades tradicionales son opresivas, la propagación del orden racional no es necesariamente liberador. No cabe duda, en parte dadas las razones obvias de que el orden racional concentra el poder, y que nada garantiza que el poder se utilice para el bien. Pero Weber no alberga duda alguna respecto a la neutralidad del propio orden racional.

Postergando por el momento estas profundas cuestiones, ahora podemos enunciar la postura oficial de la referencia-axiológica y la neutralidad-axiológica en las ciencias sociales predicada dentro de una nítida distinción del hecho/valor. La razón actuaría de árbitro neutral entre las hipótesis científicas conflictivas, pero no puede decidir entre los valores que compiten entre sí. Aun si consagrada entre los valores de la ciencia, no puede siquiera probar cuáles son los valores correctos a adoptar. Lo que viene antes o después de cualquier particular pieza de investigación es inherentemente relevante al valor. Sin embargo, pese a esas matizaciones, el núcleo del procedimiento científico puede, y debe, conservarse axiológicamente neutro.

Esta línea estándar parece clara y defendible. Vamos a ponerla a prueba con ciertos espinosos problemas de la ética de la investigación. ¿Permite la ciencia ensayar cosméticos, fármacos y técnicas quirúrgicas en animales? ¿Permite la vivisección, al menos para ciertos propósitos? La línea mantiene que la ciencia es neutral. Los científicos son parte del debate social *qua* ciudadanos con derecho a negarse a participar por motivos personales, pero no tienen opinión *qua* científicos. Eso parece sostenible.

Pero esa distinción entre científico y ciudadano resulta incómoda. Considérese la utilización de placebos en alguna investigación en la que se considera importante mantener en la ignorancia a un grupo bajo control: ¿Es la ciencia neutral respecto a los experimentos que se realizan sobre una nueva píldora anticoncepti-

va, ensayados en un grupo de mujeres mexicanas pobres, algunas de las cuales reciben placebos y quedan embarazadas? ¿Es neutral en lo que atañe al experimento llevado a cabo por el gobierno de Estados Unidos en el que, supuestamente, varios centenares de hombres afroamericanos creyeron estar recibiendo tratamiento para la sífilis, cuando, en realidad, se les administraba placebos como parte de un estudio a cuarenta años vista, sobre los efectos ocasionados por dicha enfermedad a largo plazo? ¿Es neutral respecto a los experimentos llevados a cabo en seres humanos en los campos de concentración nazis?

Bueno, quizás cierto conocimiento es moralmente reprochable y no debería adquirirse. (¿Insinúa esto que los datos procedentes de Auschwitz no deberían utilizarse ahora para propósitos benignos?) Podríamos tratar de ponernos de acuerdo en que «los valores de la ciencia» no permiten la búsqueda de la verdad mediante cualesquiera, o todos, los métodos, sin con ello negar que la propia ciencia pueda conducirse de un modo axiológicamente neutro. La ciencia en sí misma no insinúa nada sobre cuáles constricciones morales deberíamos aceptar, salvo las que prohíben la distorsión de la verdad. Es cierto que ésta es una construcción muy severa y de alcance discutible. ¿Deberían los científicos pulsar el botón de alarma cuando los gobiernos crean comisiones para investigar el comportamiento de sus políticos; echar tierra sobre los resultados embarazosos y declarar que su política funciona maravillosamente? ¿Deberían pulsar la señal de alarma cuando una empresa comercial distorsiona los resultados para incrementar la venta de sus productos, o para presentar a la defensa en un juicio? Incluso manteniendo la distinción subyacente del hecho/valor, la ética de la investigación no es honrada. Los científicos suelen necesitar coraje, además que curiosidad, en el ejercicio de su vocación *qua* científicos. Mas esas reflexiones, y los códigos de la ética profesional que últimamente han contribuido a inspirar, por regla general asumen la objetividad en el fondo de la ciencia. A los dilemas éticos no les está permitido arrojar dudas sobre la objetividad del método científico y sus resultados.

Cuestiones más profundas

La postura oficial sigue pareciendo sostenible. Pero hay cuestiones más profundas, tres de las cuales son especialmente rele-

vantes. En primer lugar, ¿cuenta la ciencia con peculiaridades enmarcadas en la formulación de la ciencia en general? En segundo, una vez aceptado lo dicho en capítulos anteriores acerca de la objetividad, ¿es posible mantener suficientemente distintos el peso-de-la-teoría del peso-del-valor? Tercero, ¿pueden las ciencias sociales mantenerse al margen de las decisiones en pro y en contra del relativismo en la ética?

1. LOS VALORES EN LA CIENCIA SOCIAL

Si el significado es «peculiar a la vida y al mundo histórico», entonces los valores son centrales a la ciencia social. Esto sólo parecería implicar que para comprender las acciones de la gente es necesario estudiar lo que valora la gente. Que los testigos de Jehová actúen de cierta forma guiados por la Biblia, no es ni más ni menos un hecho que el hecho de que los gatos coman ratones. La variedad de culturas y valores podría complicar la tarea de las ciencias sociales; no obstante, puesto que los significados se toman en serio, no parece que necesariamente se amenace la neutralidad-del-valor.

¿Por qué habría de hacerlo? Bueno, centrémonos ahora en la clase de juicios que entraña la comprensión de las acciones y las prácticas desde dentro. Se presume que el mundo social tiene sentido para sus habitantes, mas éstos no son guías infalibles de ese mundo. Quizás sea posible que no estén del todo equivocados en lo que respecta a un mundo construido por creencias, relaciones y reglas de las que dichos habitantes son la personificación consciente. Pero sus conceptualizaciones de ese mundo distan de ser siempre completas y correctas. Es posible que los individuos se equivoquen en lo que toca a sus propios deseos, motivos y creencias, por ejemplo, cuando están confusos o autoengañados. Es posible que tengan deseos y creencias inconscientes, de modo que cuando Jack informa que él no cree en *P* ello no permita inferir que no cree *Q*, incluso si *P* implica *no-Q*. Diferentes individuos pueden dar conceptualizaciones contradictorias del mundo que todos comparten, por ejemplo, conceptualizaciones sobre qué significa ser católico, conservador o asistente social. Además, cabe que respectivamente y por separado produjeran conceptualizaciones deliberadamente engañosas, especialmente si ven al científico social a cargo de la investigación como un intruso. Por consiguiente,

los investigadores no pueden ser meros cronistas crédulos. Deben poner en tela de juicio las conceptualizaciones que se les brindan. El margen para la equivocación se pone aún más de manifiesto al volver a la «comprensión explicativa» de Weber. El problema no se limita al investigador. Cuando un partido político hace campaña en pos de unos servicios públicos más eficaces, animado por las encuestas de opinión que muestran un considerable apoyo mayoritario, y luego pierde las elecciones, se pregunta qué era en realidad lo que movía a los votantes. Cuando una Iglesia, con un sacerdocio tradicionalmente compuesto exclusivamente por hombres, contempla la posibilidad del sacerdocio de las mujeres e intenta dilucidar si dicha incorporación se trata de un progreso o una traición, busca comprender su propia tradición. Los actores sociales luchan con la complejidad de la psique individual y la de las reglas culturales que lo circundan. Dado que esa lucha es en sí misma fuente de cambio, no les es posible tomar distancia de una escena que cambia constantemente debido a los mismos esfuerzos por comprenderla.

Es posible que los científicos sociales quieran observar el mundo social con indiferencia olímpica. Pero la comprensión explicativa les proporciona, al menos a algunos, los problemas propios de los actores. El espectador no siempre observa mejor el juego que el propio jugador. A los economistas, por ejemplo, no les es posible auparse muy por encima de las personas de negocios, los contables, los funcionarios de hacienda, los trabajadores y los consumidores como para poder observar omniscientemente sus tropiezos. No obstante, deben juzgar: ¿Cuáles creencias de los actores han de ser creídas? ¿Cuáles transacciones son significativas? ¿Cuáles pronósticos serán influyentes? Al juzgar, se colocan parcialmente dentro y parcialmente fuera del juego económico. Puesto que la propia teoría económica es una actividad que se ejecuta en público, los economistas suelen ser simultáneamente jugadores y espectadores. En eso la teoría económica difiere de la física. Los físicos no juzgan historias sobre el mundo, contadas por átomos. Los átomos no cuentan historias, mientras que los agentes económicos sí lo hacen, y un economista que piense que esas historias son significativas no puede evitar tener que decidir cuáles historias creer.

Puesto que las historias de los agentes están repletas de juicios-de-valor, podría parecer que los economistas también deban emitir juicios sobre esos juicios. Sin embargo, en esto hay que hilar

fino, dado que no es obvio que los espectadores estén obligados a tomar partido. A modo de ejemplo que sirva para ahondar en ello, consideremos un análisis funcionalista de los valores victorianos, inspirado por la teoría marxista de la ideología. Los victorianos virtuosos basaban sus ideas del deber en el cristianismo contemporáneo. Las iglesias proporcionaban una estricta guía acerca de cómo vivir una vida cristiana, acerca de la aceptación de la situación de cada cual y sus deberes, y acerca de la importancia de la respetabilidad. Invocaban ese cuadro de referencia para explicar y justificar actitudes hacia los niños, los criminales, las personas de otras razas, los locos, las mujeres que concebían fuera del matrimonio u otras necesitadas de mano paterna. Sin embargo, desde el punto de vista marxista, el cristianismo victoriano era una ideología con varias funciones. Al hacer que la gente pensara acerca de la vida social en términos morales, enmascaraba la base económica de una sociedad, los poderes económicos, las relaciones de producción y los intereses económicos de las clases dominante y la trabajadora. Contribuyó a legitimar el gobierno por mor del servicio al bien común de aquellos cuyas vidas eran duras, asegurándoles que las cosas estaban ordenadas de ese modo y que la humildad recibiría su recompensa en otra vida.

Esas perspectivas eran más sesgadas que meramente opuestas. Las iglesias no estaban en absoluto ciegas ante los cambios ocasionados por la revolución industrial y los males ocasionados por el dinero. Llevaban a cabo misiones industriales entre los pobres y recordaban a los ricos que la riqueza no es el billete de entrada en los cielos. Mas todo esto se expresaba en términos morales, ajenos a la formulación funcionalista. ¿Es la interpretación funcionalista axiológicamente neutra, o sugiere que los juicios-de-valores victorianos eran falsos? Parecería neutra. Denominar a una práctica «funcional» no expresa aprobación o desaprobación. Algunos funcionalistas son conservadores que aprueban cualquier cosa que sirva para mantener la estabilidad de un sistema existente. Algunos son marxistas en busca de lo que sea funcional para el sistema capitalista, de forma que el pensamiento y la acción revolucionarios puedan ponerse en marcha para derribarlo. El funcionalismo, de por sí, parece dar cabida a cualquiera de las dos actitudes.

Sí; pero nótese que ambas actitudes presumen que lo que es funcional es por ende explicativo. Los actores poseen una conceptualización diferente del porqué ellos creen y actúan como lo hacen. Los cristianos aceptarían que el predominio de las creencias

cristianas acarrea consecuencias sociales, pero no pueden aceptar la explicación social del porqué las tiene. La historia interior se configura en términos de una ontología espiritual y de buenas razones para creer. La historia funcionalista corrompe las imágenes que tienen de sí mismos. Parecería que dejara margen para la historia interior, pero, de hecho, la socava. El cristianismo sirve sus funciones sociales sólo si es sinceramente creído. La sinceridad abarca considerar que la historia espiritual interior se funda en la verdad. Desde dentro, ninguna de las funciones sociales del cristianismo es razón para conservar las creencias cristianas. Esto se deduce de la propuesta de que la sinceridad es crucial para el éxito social. Los cristianos podrían aprender de los funcionalistas para, por ejemplo, hilvanar un mensaje cristiano adecuado a la situación de un proletariado industrial. No obstante, están obligados a negar la formulación de por qué creen lo que creen y qué funciones sociales desempeña la tarea explicativa.

Por contra, sin embargo, afirmar que las funciones ejecutan toda la tarea que ello implica es negar la verdad de algunas de las creencias de los actores. Allí donde esas creencias van entretrejidas con los hechos, la teoría y los valores en una conceptualización integrada sobre cómo se debe vivir la vida, disputarán la verdad de algunas de las creencias morales. ¿Estarán también en contra las creencias con una visión alternativa del mundo, o simplemente se reservan el juicio? La pregunta nos lleva a la segunda de las cuestiones profundas.

2. EL PESO DE LOS VALORES Y EL PESO DE LA TEORÍA

En el capítulo 4 el pragmatismo procuró convencernos de que la mente se encuentra siempre activa escogiendo qué aceptar, qué revisar o rechazar; que no hay hechos que precedan a la interpretación, y, de ahí, que ni la lógica o la experiencia empírica puedan dictar lo que es racional creer. Puesto que la «capacidad propia» por la que la abeja transformaba su material antes de depositarlo en la comprensión quedó envuelta en misterio, he aquí una magnífica oportunidad para sugerir que los juicios de valor impregnan de principio a fin todo lo que pasa por el conocimiento. La interpretación y elección de teorías conllevan un irreductible elemento normativo que brota de las reglas y criterios para la aceptación ra-

cional, que van cargados-de-valor. En la urdimbre de creencias ese elemento normativo influye en cómo escogemos y definimos los conceptos relevantes, en cómo los aplicamos y en cómo encajamos las interpretaciones que resultan de ellos. Esto sugiere que las tres fases del ejercicio están dominadas por-las-reglas, de una forma que choca frontalmente con la afirmación de Weber de que el propio ejercicio de la ciencia es (o puede ser) la búsqueda de la razón axiomáticamente neutra. Por ejemplo, tomemos el debate en curso sobre la extensión de la pobreza en Gran Bretaña. Se han formulado tres diferentes conceptos de la pobreza. El estudio de B. S. Rowntree (1901) la definía en términos de *subsistencia*: unos ingresos «por debajo del mínimo necesario para el mantenimiento de la pura eficacia física» (1901, p. 86). Las necesidades abarcaban vestido, carburante y algunos otros artículos, pero primordialmente se refería a la dieta básica. W. H. Beveridge utilizó esta definición en el Informe (1942) que inspiró el Estado de bienestar de la posguerra. No obstante, muy pronto las tasas resultantes para la asistencia social y para la seguridad social parecieron demasiado bajas, y en la década de 1970 se elaboró una definición más benevolente de la pobreza, en términos de *necesidades básicas*. En 1976 la Organización Internacional del Trabajo especificó dos componentes: «los requisitos básicos para el consumo privado de una familia» (alimentos, vivienda, vestido y algún mobiliario y equipo) y, «los servicios esenciales previstos para la comunidad en general, tales como el agua potable, el saneamiento, el transporte público, la educación sanitaria y las facilidades culturales» (1976, pp. 24-25). Este gesto hacia el bienestar de la comunidad contrasta interesantemente con el enfoque individual y físico de Rowntree, pero plantea el problema de qué debe abarcar, lo cual, alegan ciertos críticos, sólo se alcanzaría girando hacia un concepto social en términos de *relativa privación*, como «la única manera en la que es posible definir objetivamente la pobreza e implementar consistentemente el programa» (Townsend, 1979). Las personas están «relativamente privadas» si sus recursos no les permiten alcanzar las exigencias sociales requeridas para ser miembro de la sociedad en la que viven: expectativas que luego se traducen en los ingresos mínimos para alcanzarlas.

Estas tres formulaciones encierran implicaciones muy diferentes respecto a lo que cuenta como pobreza y lo que entraña respecto a las tácticas encaminadas a aminorarla. Si la pobreza es cuestión de una relativa privación, entonces el aspecto nutritivo de

la dieta de las personas es sólo una parte que hay que tener en cuenta. Alimento significa algo más que calorías, puesto que lo que uno come, cómo se guisa, dónde y con quién se come es profundamente consustancial con uno mismo y con la identidad social que se tenga de sí mismo. La privación es algo más que la falta de calorías, de vestido, de cobijo y de otras necesidades físicas. Aquí se abre una dimensión social que reta los presupuestos previos de que sea posible discernir la pobreza a través del escrutinio de los individuos. La relatividad también significa que, cuando los ricos se hacen más ricos, los pobres, por lo tanto, se hacen más pobres. Así, los aparatos de televisión eran tan escasos en la Gran Bretaña de 1945 como para considerar «privado» a alguien por el hecho de carecer de un receptor. Sin embargo, actualmente ya es posible formular que quienes son demasiado pobres para costearse uno, les está negado un medio cultural esencial para la completa ciudadanía; pensemos en los ancianos que viven solos porque sus familias han crecido con la noción de un ser social y geográficamente móvil. Esta línea de pensamiento no tarda en resultar más controvertida que la de la pobreza «definida objetivamente e implementar consistentemente el programa» que sugiriese Townsend. Si se acepta, no hay perspectiva alguna de eliminar la pobreza en una sociedad no equitativa, mientras que Beveridge suponía que abordaba un problema soluble. En lo que a eso se refiere, sin embargo, los cambios sociales, al igual que la longevidad (gracias al servicio sanitario de la Seguridad Social), el paro estructural y la maternidad o paternidad de individuos solteros, han socavado su esquema basado en la Seguridad Social y han acrecentado aún más la distancia.

Confío en que ya se ha dicho bastante para mostrar que todo lo concerniente a la pobreza es discutible de cabo a rabo. ¿Qué formulación es racionalmente preferible? Esta discusión teórica entraña por igual el hecho mismo de la pobreza y los probables efectos de las tácticas intentadas para reducirla. Tampoco es que la pobreza sea un ejemplo excepcional. Hay otros conceptos que acusan ese carácter discutible y que, no obstante, son orientadores de la acción, como es el poder, la libertad, el crimen o la democracia, por nombrar sólo unos ejemplos célebres. La lista crece rápidamente y promete extenderse en seguida a los conceptos orientadores de la ciencia y la epistemología. ¿Es posible que nuestras dificultades para sentar el análisis correcto de, por ejemplo, la causalidad, la explicación, la comprensión y el conocimiento broten del

fallo de percatarnos de que ello siempre entraña un elemento de juicio-de-valor?

Crucialmente, sin embargo, la noción de afirmar que aquello que va cargado-de-teoría va por consiguiente cargado-de valor no es fácil de formular, y, aun si lo fuera, no necesitaríamos abrazar el relativismo o renunciar sin más ni más a la objetividad.

En primer lugar, aún pueden darse bases racionales para elegir entre teorías y preferir una u otra definición o concepto. En los *Diálogos* de Platón la definición de, por ejemplo, el coraje, el conocimiento y la justicia que son el primer paso hacia la sabiduría en esas materias, se alcanza, y sólo puede alcanzarse, tras una larga argumentación socrática. Los racionalistas de esa tradición han sostenido que siempre hay definiciones verdaderas de los conceptos, significando con ello definiciones que captan la esencia de lo definido. Los constructores de sistemas de la revolución científica, Descartes, por ejemplo, consideraban que sus axiomas eran una cuestión para el descubrimiento y, no obstante, una cuestión *a priori*. Kant trató de identificar las únicas categorías básicas para los diferentes estrados del pensamiento conceptual. Más recientemente, John Rawls ha presentado *Una teoría de la justicia* (1971) en la que brinda una concepción de la justicia con fuertes pretensiones de captar el verdadero «concepto» de justicia (aunque en su libro (1993) asume una línea diferente). Dichas aproximaciones hacen una cuestión objetiva de saber si la pobreza entraña una privación relativa, y la necesidad de razonar la cuestión no prueba nada más que eso. Pensar que hay un distinto estrado de verdad teórica al alcance de la mente no está de moda, mas sigue siendo defendible.

En segundo lugar, incluso si la comprensión teórica resultara no ser totalmente distinta de la comprensión ética, ello no tendría por que ser un desastre. ¿Después de todo podríamos estar contentos de encontrar que la ciencia social tiene implicaciones éticas! Eso querría decir que los debates morales sobre el mérito de las tácticas sociales tendrían en cuenta la verdad de las teorías que las insinúan. Pero ¿por qué descartarlo? Exactamente ¿qué le lleva a uno a suponer que un debate moral sobre el alcance y límite del deber del Estado para aminorar la pobreza, no tenga implicaciones para un debate teórico sobre el análisis correcto del concepto de la pobreza? Los valedores de la corriente distinción hecho/valor generalmente suponen que, puesto que en la ética no hay objetividad, los juicios científicos no pueden ser simultáneamente

objetivos y llevar consigo conclusiones morales. Sí, mas ¿estamos obligados a aceptar la distinción corriente, o aceptar que una de las diferencias entre la ciencia y la ética es que la ciencia es objetiva y la ética relativa?

3. EL RELATIVISMO EN LA ÉTICA

Cuando Condorcet escribía que «la verdad, la virtud y la felicidad van concatenadas en una cadena indisoluble» no dudaba de que la virtud fuera un tema idóneo para la ciencia. Suponía que ética era una rama del conocimiento dirigida a mejorar la vida tanto individual como colectivamente. Las metas humanas eran harto obvias, por ejemplo, la salud, la riqueza y la felicidad, o quizás la felicidad fuese la única meta, con medios evidentes para llegar a alcanzarla, como la salud, la riqueza, la libertad, la justicia, y la «ciencia moral» se planteaba descubrir cómo traducirlas en tácticas. De todos modos, el proyecto incluía el progreso moral, siendo la «virtud» una cuestión de disposiciones que estaría bien identificar y cultivar, ya fuera en beneficio propio, o como fuente de beneficio mutuo en las relaciones sociales. La ética es la agricultura de la mente.

En su pleno apogeo, esa Ilustración optimista presupone que la naturaleza humana es igual en todas partes, que los objetivos armonizan, los medios que llevan a ellos son discernibles y la ciencia podría ajustarse congruentemente al orden del día. Así pues, presenta dianas evidentes. La presunción de armonía parece inmediatamente vulnerable. Pero es menos esencial que lo demás. Existe también una línea del pensamiento ilustrado, comenzando por Hobbes, que inserta el conflicto muy profundamente en el análisis de los individuos y la sociedad, para luego adjudicar a la ciencia la tarea de idear la armonía, aunque continúe siendo frágil. Puesto que el conflicto se debe siempre a la ignorancia, finalmente se disiparía mediante el incremento de conocimiento, de tal modo que, como proclamara Condorcet, «llegará el día cuando el sol resplandezca exclusivamente sobre los hombres libres que no poseen otra luz que la de su razón».

Las amenazas a las presunciones de una naturaleza humana universal, son más fundamentales. Hume, pese a su habitual escepticismo, declaraba que:

La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: esas pasiones, combinadas en varios grados y distribuidas a través de la sociedad han sido desde el comienzo del mundo y siguen siendo, fuente de todas las acciones y empresas que la humanidad haya podido observar... La humanidad sigue siendo tan la misma en cualquier tiempo y lugar, que, en este particular, la historia no nos informa de nada nuevo o extraño (1748, sec. VIII, parte 1, 65).

Sospecho que hoy en día muy pocos estarían de acuerdo con esto. La variedad parece el más elemental de los hechos de la vida, ampliamente confirmado por la antropología y, por supuesto, la historia no sorprendería a quien fuese creyera que las diferencias en la estructura social y la cultura contribuyen a las diferencias en las pasiones y acciones.

No obstante, esto carecería de importancia para la ética si siguiéramos pensando en términos de un tejido moral externo a la vida humana y creyésemos que la ciencia pudiera procurar las causas, funciones, razones, propósitos y significados, todo a la vez. En ese caso reconoceríamos la variedad al mismo tiempo que seguiríamos afirmando la existencia de un único conjunto de verdades morales que todo el mundo debería aceptar. Pero abrimos la formulación hermenéutica con la frase de Dilthey de que «la vida carece de significado fuera de sí misma». De ella parecería de inmediato derivarse un relativismo sumamente destructivo.

El relativismo ético no es del todo escéptico en cuanto a todas las presunciones respecto a que las creencias puedan ser verdaderas o falsas. Algunos relativistas afirman que cuando en Roma haz como los romanos y si en Atenas como los atenienses, o que verdaderamente usted está obligado por sus compromisos y yo por los míos. No obstante, se aúnan para negar la existencia de cualesquiera principios morales universales que permitieran a la ética su tradicional pretensión a la objetividad. Todo poder o derecho de las creencias morales para guiar la acción sólo puede originarse localmente: de ahí los ejemplos del origen social o personal que se terminan de dar. Por consiguiente, el claro hecho de que las creencias morales varíen enormemente entre la gente, los períodos o las culturas, es un estímulo para el relativismo, incluso si no entraña nada en concreto. Así, muchos relativistas contribuyen al avance de un brioso escepticismo. La explicación funcional de las normas en el ámbito social, como fue el análisis marxista de la religión victoriana, facilita explicar la capacidad de las creencias para orien-

tar la acción, mientras niega el derecho a hacerlo. En el ámbito personal resulta más apropiada una teoría filosófica, por ejemplo, la teoría emotivista en la que los enunciados morales son expresiones de la actitud del enunciante, y no da derecho a que nadie actúe según ellos, ni siquiera a quien los enuncia.

El párrafo anterior no significa nada formalmente. El mero hecho de la variedad en sí mismo no prueba nada. No prueba que toda creencia moral sea objetivamente falsa, ni tampoco que toda creencia moral sea verdad para quienes la suscriben. Ni siquiera prueba que no existan creencias morales subyacentes —como el deber de cuidar de los padres—, que son universales, si se permite un margen para las diferencias contextuales. El relativismo ético sigue siendo discutible en todas sus versiones, pendiente de más elaboración. Pero la diversidad de creencias, la tendencia que muestran éstas a variar a causa de la posición social y el tipo de personalidad, y, la llamada general a la distinción hecho/valor, se combinan para hacer del relativismo acompañante habitual de la postura estándar en lo que respecta a la neutralidad axiológica en las ciencias sociales. Sin embargo, aún quedan teorías éticas que intentan conservar una base objetiva y racional, sin echar mano de las ideas tradicionales acerca de un tejido moral externo.

Dos de ellas son especialmente relevantes a la ciencia social. Una es el utilitarismo, el cual sostiene que, en palabras de Mill, «las acciones son correctas en la proporción en que tienden a promover la felicidad» (1861, cap. 2). La línea básica es que todos los humanos desean la felicidad. Para mermar brío a la objeción de la variedad humana, generalmente se define a la «felicidad» o «utilidad» de tal forma que; *sea lo que fuese* que quien fuera desee, pueda describirse en términos de búsqueda de utilidad, como vimos antes en la teoría de la elección racional. Aun cuando aquí ni siquiera es posible intentar valorar los méritos que entrañe como filosofía moral, nadie debe llamarse a error acerca de la influencia del utilitarismo en las ciencias sociales, especialmente en la teoría económica. Si es posible analizar universalmente toda acción como acción motivada por las preferencias, entonces cabría ponerse felizmente de acuerdo en que las preferencias varían tanto como se quiera. Si a renglón seguido se define el bienestar humano en términos de satisfacción de las preferencias, entonces la ciencia social tiene mucho que decir sobre las condiciones y tácticas para satisfacer las preferencias, individual o combinadamente, y aun podría comentar sobre qué preferencias animar o sancionar.

Por consiguiente, el relativismo fracasa en su intento de subvertir la objetividad.

El otro intento es la ética del deber de Kant. Aquí la idea es alcanzar la objetividad mediante la reflexión sobre la propia razón moral para la acción. Kant arguye que existe una prueba objetiva para cualquier ética pretendida: ¿son sus máximas universales, imparciales e impersonales? Así pues, *sería absolutamente imposible* que yo rompiera la promesa que le he hecho a usted, a menos que también fuese correcto que usted rompiera una promesa similar que me hubiera hecho, puesto que la forma subyacente de la máxima sería que *toda* promesa debe mantenerse. Además, han de mantenerse no porque sean el medio para un cierto fin nuestro (o de algunos de nosotros), aunque fuera la suma de la felicidad humana, sino, sencillamente, porque han sido hechas. En este lenguaje un imperativo moral es «categórico» (incondicional), mientras que los imperativos de la prudencia son «hipotéticos» (que sólo se aplican si uno se atiene a las consecuencias de someterse a ellos). Las relaciones entre los agentes «autónomos» (verdaderamente libres) van guiadas por el imperativo categórico, pues de otro modo utilizaríamos a los demás como medios para nuestros propios fines y, por tanto, no aplicaríamos las máximas imparcialmente. Pretender autonomía para uno mismo es reconocer la misma pretensión para los demás. Desde esta perspectiva, una comunidad moral es «el reino de los fines», en donde los agentes autónomos respetan la autonomía de unos a otros, bajo la égida imparcial de la ley (la *Rechtsstaat* kantiana). La razón alcanza, pues, los criterios objetivos con los que arbitra las teorías éticas compitiendo entre sí y filtra, al menos algunos, de los códigos morales inadecuados. La reflexión nos permite caracterizar el punto de vista moral, pese a los intentos de los relativistas por negar la existencia de ese punto de vista.

El utilitarismo brinda, pues, una ciencia del bienestar humano, fundada en las propiedades objetivas de la naturaleza humana. Kant brinda un análisis objetivo de la propia idea de la moralidad. Ambas aproximaciones continúan influyendo en las ciencias sociales. Por ejemplo, ambas están profundamente imbricadas en las teorías de la democracia, y en cómo mejorarla. El fundamento común descansa en las amplias conexiones entre la razón, la libertad y la moralidad que esbozan aquello que, laxamente, se denomina liberalismo. Sin duda, llegados a este punto, los defensores de la distinción estándar hecho/valor interrumpirán para alegar que los

liberales harían bien en no mezclar de ese modo la ciencia y la ética, especialmente puesto que existe una evidente tensión entre el bienestar social utilitarista y las libertades individuales kantianas. Mas aun si, por supuesto, el liberalismo es una «ideología», y una ideología propensa a profundas controversias internas, deberíamos tener cuidado de simplemente suponer que, por lo tanto, no pueda ser un ejercicio en pos de una ciencia y ética objetivas.

También en la filosofía moral y política se dan otros escauceos encaminados hacia la objetividad, que intentan ceder ante al creciente pluralismo de las sociedades modernas, sin por ello claudicar al relativismo. Pero Kant y el utilitarismo mantienen su importancia y aportan lo suficiente para un pensamiento final sobre la neutralidad-axiológica. Cabría decir que los utilitaristas aceptan la relatividad de los valores como tales, no obstante, luego recuperan el hilo conductor ofreciendo la ciencia de la satisfacción-de-la-preferencia. Los kantianos no admiten la relatividad de los valores, sólo la variedad de confusión sobre los mismos. Pero no insisten en prescribir un particular código moral o una pormenorizada constitución política. En la ética y la política la razón se conforma con las precondiciones universales que descartan algunos códigos y constituciones, asumiendo, no obstante, una postura liberal en cuanto a otros. Ambas filosofías dependen de una visión de la naturaleza humana, y plantean pretensiones sobre aquello que solía denominarse «psicología moral». Dichas pretensiones conducen a respuestas diferentes sobre la neutralidad axiológica en las ciencias sociales y nos recuerdan que no hay una respuesta única respecto a la cuestión.

Conclusión

«La verdad, la virtud y la felicidad van concatenadas en una cadena indisoluble.» Dos siglos después, esto parece demasiado osado y simple. La línea oficial actual es que la ciencia describe, interpreta y explica, mas no puede justificar. Aporta conocimiento y depara poder para cambiar el mundo, pero sus prescripciones suelen aparecer en forma de «díganos qué desea y le diremos cómo conseguirlo». Es posible que los científicos tengan responsabilidades especiales porque son ellos quienes conducen la investigación y prevén cómo pueda utilizarla, sin embargo, uno de esos deberes es excluir los juicios de valor de la propia ciencia. Eso se apli-

ca también a las ciencias sociales, aun incluso si el mundo social esté permeado de valores, y tenga científicos sociales entre sus habitantes. La ciencia no tiene nada categórico que decir sobre la virtud.

La sabiduría de esa línea se ve aparentemente reforzada al trazar la distinción hecho/valor, y señalar la enorme variedad de valores entre individuos y grupos. Eso casi hace que el juicio de valor sea relativo, bien como materia de la filosofía moral, o bien como un hecho de la vida. Si fuese así, la ciencia con implicaciones morales perdería su pretensión de ser ciencia. Pero debemos tener cuidado de no incurrir en la central petición de principio. Hay maneras de disputarse la distinción hecho/valor, y lo que suele hacerse en su nombre. En el estado actual de la filosofía moral, no es obligado hacer un alegato en favor de la neutralidad-axiológica para extraer lo mejor de un mal trabajo. Además, hemos encontrado cierta razón para pensar que es imposible comprender la vida social desde dentro, sin poner en tela de juicio la verdad de algunas de las creencias morales que mantienen los actores. Los actores sociales ciertamente barajan ideas conflictivas acerca de sí mismos, del mundo social y del lugar que en él ocupan. Algunas de esas teorías chocan con las del investigador. El quid de la cuestión está en si hemos de definir la «moral» en términos suficientemente amplios para procurar que algunos de esos desacuerdos sean desacuerdos morales. Mantener la investigación limpia a costa de imponer la distinción hecho/valor sería incurrir en una petición de principio.

De modo que, volviendo al punto de partida, seguimos sin entender lo que presupone el imperativo hermenéutico sobre el relativismo. Una ciencia social interpretativa que depende de métodos para reconstruir racionalmente el significado subjetivo e intersubjetivo desde dentro, parece destinada a quedar atrapada en sus mismas redes. De ahí que no nos sea posible extraer conclusiones sobre la neutralidad axiológica, hasta haber pensado más sobre el alegado carácter objetivo, imparcial y universal del punto de vista científico. Lo que comenzó como un interrogante sobre el procedimiento moral, tendrá que continuar en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 11

RACIONALIDAD Y RELATIVISMO

Si no existen factores previos a la interpretación, entonces ¿han de ser siempre las pretensiones al conocimiento del mundo, relativas a algún conjunto de creencias sostenidas en un particular tiempo y lugar? Ése es el problema del conocimiento tal como aflora en los capítulos anteriores. Si la acción debe comprenderse desde dentro mediante la reconstrucción racional de su significado, tenemos una «doble hermenéutica» y un empujón hacia el relativismo. El problema de las otras mentes asume una forma intimidatoria. No obstante, aun si se presenta intimidatoria en lo abstracto, parecería bastante fácil en la práctica. Las personas suelen saber comunicar lo que está en su mente. Las barreras culturales y de período dificultan la tarea, mas los arqueólogos la ejecutan cuando reconstruyen una ciudad antigua partiendo de cenizas, huesos y trozos de cerámica. Los historiadores la ejecutan desentrañando la historia del feudalismo en viejos registros parroquiales y otros archivos. Los antropólogos la ejecutan al penetrar en un lenguaje y cultura muy lejanos y descubren, por ejemplo, que los azande creen en las brujas o que los nuer catalogan a los gemelos humanos como pájaros.

¿Cómo lo hacen? He aquí dos líneas opuestas de pensamiento. Una dice que, puesto que personas muy diferentes habitan mundos intelectuales muy diferentes al nuestro, la clave es mantener una postura muy abierta ante lo que encuentre la investigación. La otra dice que no sería posible trazar esas diferencias, ni justificar la pretensión de haberlo hecho correctamente, a no ser que confiemos en que las otras mentes son básicamente como las nuestras; de modo que la clave está en hacer de esas semejanzas

nuestra cabeza de puente. Una de las dos líneas conduce a una cierta versión de relativismo; la otra a una cierta versión del universalismo. Cuál de las dos es correcta o cómo combinarlas es tema de un acalorado y crucial debate para el carácter idóneo de las ciencias sociales.

Filosóficamente, desde luego la tarea es intimidatoria, y no sólo cuando los actores estudiados están tan lejos o ya han muerto. La comprensión cotidiana también entraña verdaderas fiestas de interpretación, incluso si ejecutadas a cada momento y por actores cotidianos. Comenzaremos enunciando el problema de las otras mentes, y observando por qué es problemático. Luego nos centraremos en las otras culturas y exploraremos la tesis general que comprender una cultura entraña identificar qué es aquello que sus miembros asumen ser real y racionalmente. Ello invitará a cuestionarse «¿por cuáles parámetros, por los suyos o por los nuestros?», llevándonos a las harto difíciles cuestiones de la racionalidad y el relativismo. Una vez hayamos formulado varias formas de relativismo, afrontaremos el «círculo hermenéutico», y se nos brindarán cuatro formas de escape. Las observaciones finales, quizás debería decirlo ahora, reflejarán mi opinión sobre cuál de ellas es más prometedora.

Las otras mentes

El problema suelen plantearlo principiantes ayudados por una rígida distinción de los aspectos mentales y físicos de las personas. ¿Cómo sabe Jack lo que Jill piensa, siente, percibe y desea, en una palabra, qué es lo que pasa por la mente de Jill? Jack sólo puede atenerse al comportamiento físico de Jill, pero eso incluye los sonidos que ella emite y los trazos que hace sobre el papel. Sin duda, al suponer Jack que, al igual que sus propios estados mentales son causantes de su comportamiento físico, también el comportamiento de Jill esté causado por sus propios estados mentales. Él tiene acceso directo a los suyos propios, pero no a los de ella. De modo que todo apunta a que Jack tendrá que inferir los estados mentales de Jill. Pero ¿cómo justificar esas inferencias?

Eso no parece demasiado difícil. Cuando Jill grita al hacerse daño en el codo, o cuando al mirar un gato dice: «veo un gato», Jack razona:

- 1) Cuando yo me hago daño en el codo, grito porque me duele;
- 2) Jill se ha hecho daño en el brazo y ha gritado,
- 3) por consiguiente, Jill siente dolor.

O:

- 1) Ahí enfrente hay un gato,
- 2) cuando yo veo un gato (suelo) decir que lo veo,
- 3) por consiguiente, ella ha visto un gato y lo está diciendo.

Esta segunda inferencia entraña asimismo una pista: si Jill hubiese dicho «*Ich sehe eine Katze*», Jack empezaría a entender la forma como se dice en alemán, «yo veo un gato». En general, pues, una plausible idea inicial es que comprendemos los contenidos mentales de otras mentes, incluyendo lo que quieren decir con sus palabras, por analogía con nosotros mismos.

Sin embargo, una vez reflexionado nos damos cuenta de que la analogía es distintamente peculiar. Cuando Jack ve un reloj de cuco es posible que infiriera que dentro haya un cucú, por analogía con otros relojes rústicos cuyos cucús ha tenido ocasión de observar. La conclusión se probaría empíricamente esperando, por ejemplo, a que las puertecillas se abran al dar la hora siguiente. La inferencia es inductiva y funciona de esta forma:

- 1) Unos relojes con propiedades f, g, h tienen la propiedad i ,
- 2) este reloj tiene las propiedades f, g, h ,
- 3) por consiguiente (probablemente) éste tiene la propiedad i .

No obstante, aunque ése fuera el modelo, Jack no lo aplicaría a su conocimiento de Jill, ni siquiera serviría para justificar las creencias que él tenga sobre lo que sería probable que Jill tuviera en mente. Jack nunca ha observado *algunos* de los estados mentales de Jill, ni tampoco los observará. Los únicos estados mentales que podrían mostrársele a él son los suyos propios. Es como si la inferencia sobre el reloj de cuco formulara la presencia de un cucú inobservable, fundada en el hecho de que abundan los cucús inobservables. Dicho de otra forma, la inferencia por analogía del estado mental de Jill presupone que, de hecho, ella es justamente como él, y eso simplemente incurre en una petición de principio. Quizás, cuando Jill declara que ve algo de color rojo, experimenta

algo que Jack experimentaría al ver algo de color verde, si tuviera sus percepciones; pero el uso compartido del lenguaje enmascara esa diferencia. Quizás, en realidad, ella y los demás son máquinas complejas que carecen de estados mentales como el suyo. ¿Cómo averiguarlo?

Tales dudas escépticas parecerían absurdas. Cabría que *lógicamente* fuera posible que las personas difirieran radicalmente de sus percepciones al hablar y actuar, de modos en los que dicho factor brilla por su ausencia. Cabría que fuese *formalmente* coherente presumir que Jack es el único sujeto humano en un mundo de robots. Pero la réplica obvia sería que eso es demasiado inverosímil para detenerse en ello: aun si *lógicamente* es posible, es sumamente improbable. Sin embargo, esa réplica no basta. Si las probabilidades se reducen a una cuestión de inferir casos similares de casos conocidos, no habría probabilidad alguna allí donde no haya casos conocidos. El escepticismo colige esto y objeta la forma en la que se ha planteado el problema de las otras mentes. Es como si nos hubiesen embaucado para que imagináramos que somos capitanes de submarinos con una única persona que funciona exclusivamente partiendo de instrumentos, que jamás percibe directamente los objetos que se hallan en el fondo del mar, y que ciertamente nunca ve lo que hay dentro de otro submarino. En ese caso, nadie habría comparado previamente los instrumentos de lectura con las cosas que se encuentran en el mar para justificar las pretensiones actuales sobre lo que es probable; y aún menos hubiese comparado las cosas que se encuentran en el mar con los instrumentos de lectura de otros submarinos. El problema de las otras mentes, enfocado de esa forma, es absolutamente insoluble, arguye el escéptico.

Aquí hay algo más en qué ahondar en las otras mentes. También está en entredicho la idea generalizada de que las percepciones son efectos mentales de causas físicas externas. Pero eso nos llevaría demasiado lejos. Vamos, pues, a concentrarnos en el argumento de que las inferencias de Jack sobre el estado mental de Jill, partiendo del comportamiento de ésta, son injustificadas si en última instancia dependen exclusivamente de lo que él conoce sobre sus propios estados mentales en relación con su propio comportamiento. Es posible que esto contribuyera a sustentar un rígido conductismo que negara por completo que alguien, que finalmente incluiría a Jack, tenga estados mentales distintos de su propio comportamiento y causa de su comportamiento. Pero no es necesario

tomar ese camino. Así que vamos a continuar presumiendo que el guiño que hace Jill sigue siendo diferente del parpadeo con el que intenta transmitir un mensaje que Jack pueda entender; aunque el mensaje bien pudiera ir destinado a despistarlo en cuanto a su verdadero estado mental. Luego, el problema de las otras mentes es el problema de cómo justificar las inferencias que podrían errar el blanco, bien fuera de forma particular o bien general. ¿Cómo reconocer la necesidad de una doble hermenéutica sin hacer con ello que dichas inferencias sean infundadas?

La jugada de Weber, como hemos visto, fue fundir la conducta y la acción en el plano básico de la «comprensión directa». Mediante la «empatía» *percibimos* que un hombre con un hacha en las manos está cortando leña, o que un hombre apuntando con un rifle apunta a una diana. Después avanzamos por varias rutas hacia la «comprensión explicativa», dependiendo del contexto y de lo que queremos saber. Sucede que el leñador está ganándose la vida en un escenario económico en el que ése es un modo racional de ganársela. El tirador está empeñado en vengar la muerte de un pariente en una sociedad en la que la venganza es una institución. Si nos preguntásemos cómo formular esos descubrimientos de forma justificable, la respuesta más laxa sería decir que la mayor parte de las acciones son «racionales», y que la comprensión explicativa avanza a la par que se hace explícita su racionalidad. Así pues, la «exactitud en el nivel del significado» descansa sobre el supuesto metodológico de que la clave para las otras mentes se halla en la racionalidad.

Esta línea suscita una obvia objeción. ¿En realidad «vemos» que lo que el tirador apunta es un rifle? El rifle es un compuesto de madera y metal, razón por la que es preciso poner en marcha una batería de conceptos y una riqueza de conocimientos sociales. El proverbial visitante marciano equipado físicamente para ver lo que ve no vería un rifle. De hecho, tampoco nosotros hubiésemos visto un rifle si al examinar el objeto detenidamente nos diéramos cuenta de que era un cayado o un títere. Por lo tanto, ¿no entraña la empatía una inferencia de los datos físicos? Weber contestaría, no obstante, que toda percepción entraña conceptos y que no hay nada peculiar en cuanto a la aplicación de los conceptos que describen funciones sociales. Quizás el visitante marciano todavía no reconozca la madera ni el metal. Sin embargo, si un objeto hecho de madera y metal es un objeto visible, un rifle también lo es. De igual modo, todo juicio perceptual entraña una apuesta. Si el tal

rifle resultara ser una imitación hecha de plástico, nos habríamos equivocado al identificarlo como un rifle, pero también nos habríamos equivocado identificándolo como un objeto hecho de madera y metal. La identificación de los objetos físicos y el comportamiento físico entraña una interpretación. Los rifles no plantean más problemas.

Este estilo de respuesta será del agrado de quienes abogan por el naturalismo, porque localiza las acciones en el mismo marco perceptual que cualquier otro evento. Epistemológicamente, los tiradores que apuntan con rifles no son más complejos que los gatos que cazan ratones. Es cierto que la comprensión explicativa necesaria para introducir venganzas en la historia es más compleja. Pero, incluso si requiere una narrativa social contada desde dentro, al final todo termina enmarcado en un «plano causal», en términos aceptables a un método científico unificado. De ahí que, alegan los naturalistas, en última instancia, el problema de las otras mentes no llega a ser más que un complicado ejemplo del mucho más amplio problema de conocimiento.

Por otro lado, un wittgensteiniano respondería que dista de estar claro que pueda en absoluto introducirse la venganza en una conceptualización tan firmemente fundada en las acciones individuales, cuyo significado subjetivo se percibe directamente. Antes hemos distinguido el significado de la acción y lo que el actor quiere significar con ella. Con espíritu wittgensteiniano sugerimos entonces que esto último podría depender de lo primero, así como los jugadores en un juego dependen del hecho de que existan reglas que constituyen el juego. En cuyo caso los significados subjetivos no pueden preceder a los significados intersubjetivos, y Weber se equivocaba al suponer que la empatía sea básica para la comprensión de la acción social. En consecuencia, aduciría un wittgensteiniano, hay un problema distinto y peculiar de las otras mentes, y ese problema no tiene una solución individualista. Por supuesto que en general no hay percepción sin conceptos, ni hechos sin interpretación, aun manteniendo el concreto requisito de que la comprensión de la acción entraña la comprensión previa de las prácticas sociales. Nada de lo dicho hasta ahora indica cómo justificar las pretensiones para identificar las prácticas que encierran la clave del problema.

Esta objeción no parecería convincente en lo que toca a la relación personal de Jack y Jill. Quizás él no entienda el escarceo de Jill con las dos cartas, a menos que sea jugador de bridge y, ade-

más, esté familiarizado con las convenciones del sistema de apuestas Acol. Pero el grito que lanza Jill al sentarse sobre un alfiler, difícilmente presupone reglas y prácticas; como, tampoco, confía él, sean meras jugadas en un juego amoroso las emociones que se han puesto de manifiesto en el intercambio de cartas de amor. No obstante, aun si diera eso por sentado, la objeción wittgensteiniana mantendría toda su fuerza si se tratase de una venganza, aunque sólo fuera porque es posible que carezca de importancia para comprender las jugadas en un juego de venganza, si en realidad los actores sienten, o dejan de sentir, las emociones que expresan. Vamos, pues, a centrarnos ahora en los aspectos institucionales de las otras mentes.

Otras culturas

También aquí hay mucho que decir sobre la sugerencia de Weber cuando afirma que la clave se halla en la racionalidad. Pero la idea gana ahora en alcance. Si el suicidio ritual de un samurai se considera racional dentro del contexto *Bushido* del honor, entonces, la mente del actor resulta menos opaca. Sin embargo, ese contexto, o clase de contexto, no contribuye a comprender el suicidio de un adolescente londinense. Las razones para la acción que brotan de las instituciones, probablemente son peculiares a esas instituciones. De ahí que esta versión del imperativo hermenéutico parece imbricada en un cierto relativismo. La acción es racional relativa al contexto, y no hay nada universal sobre los contextos.

La antropología es una magnífica fuente de ejemplos para ilustrar el tema. Uno de ellos, en particular, ha penetrado la conciencia filosófica y pese a muchos más recientes sigue siendo sumamente ilustrativo. E. Evans-Pritchard, en su libro *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, publicado en 1937, presenta una manera gráfica de enfocar el papel que desempeña la racionalidad para comprender desde dentro una cultura, y el alcance del relativismo en cuanto a diferencias culturales se trata. Traza la imagen de una cultura cuyo mundo difiere del nuestro en su armazón y funcionamiento, y lo hace desde dentro.

En *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Evans-Pritchard explora un mundo social en cual mucho de lo que ocurre se considera debido a la brujería, y en el que es posible diagnosticar las actividades malignas de los brujos con la ayuda de los oráculos

y (a veces) la magia contrarresta dichos actos. Así pues, si un granero se viene abajo por causa de las termitas, su propietario querrá saber por qué *su* granero se ha plagado de tal modo. Mediante la consulta con los oráculos busca encontrar la fuente y el carácter de la maldición que ha caído sobre sus bienes. Luego contrata a un hechicero para que ejecute la magia-de-la venganza que la neutralizará. El asunto se lleva a cabo con orden y rutina puesto que los brujos actúan consuetudinariamente en la vida diaria, y las precauciones y remedios van entrelazados en el tejido de la vida cotidiana. De hecho, Evans-Pritchard cuenta que su propia casa estuvo manejada por un período de dieciocho meses de acuerdo con las creencias y normas de los azande, y quedó totalmente satisfecho. (Zande es el singular del plural azande.)

Los azande emergen de este estudio como pensadores sutiles y frecuentemente científicos, dado sus presupuestos sobre el predominio de las brujas. En particular, hay método en la utilización de los oráculos, que traza una jerarquía. Lo más tosco era tener que consultar al oráculo friccionando disimuladamente una tabla, pues creen que esa consulta sólo les proporcionaría una aproximada indicación del problema. Las averiguaciones se dirigen luego al más refinado oráculo-veneno, en términos de preguntas con respuesta de sí o no. Para responder a cada pregunta, el sacerdote da de comer grano alterado por una sustancia, llamado *benge*, a dos gallos, uno después de otro. En la primera tentativa la muerte del gallo significa «sí», y en la segunda la muerte del gallo significa «no». La pregunta, pues, recibe una respuesta incoherente si, por ejemplo, el *benge* es tan fuerte que mata a los dos gallos, o tan débil que ambos sobreviven a él. La respuesta coherente sólo aparece si la misma dosis produce resultados diferentes: una debida precaución científica. De cualquier forma, es posible que el interrogador siga en duda ya que es posible que el rito para la preparación del *benge* se haya conducido de mala manera, o, incluso, que haya sido permeado por la brujería. En cuyo caso, aún cabe hacer un último llamamiento al oráculo del rey. En suma:

La brujería, los oráculos y la magia forman un sistema intelectualmente coherente. Cada uno de ellos explica y justifica los demás. La muerte es prueba de brujería. Esta se venga con la magia. La venganza se comprueba mediante el oráculo-veneno. La exactitud del oráculo-veneno la determina el oráculo del rey, que está por encima de toda sospecha (1937, p. 338).

Sin embargo, a Evans-Pritchard no le parece que el sistema sea del todo coherente. «Es inevitable concluir de las descripciones de la brujería zande, que no es una condición objetiva... Los brujos, tal como los azande los conciben, no pueden existir» (1937, p. 63). Entre las incoherencias se halla la creencia zande de que todo descendiente de un brujo es automáticamente brujo. Lo que insinuaría que alrededor de la visita de Evans-Pritchard, cada uno de los zande era brujo; sin embargo, los azande no consideraban que todos fueran brujos.

Los azande entienden este argumento, pero no aceptan sus conclusiones y, si lo aceptaran, toda su noción de brujería quedaría envuelta en una contradicción... Los azande no entienden la contradicción como nosotros porque carecen de interés teórico en el tema y cuando expresan su creencia en la brujería eluden el problema (1937, pp. 24-25).

De igual modo, aunque los oráculos se condujeran con espíritu científico, frecuentemente erraban la presunción de haber disipado la amenaza de la brujería, error que se comprobaba mediante la ocurrencia de nuevos acontecimientos nefastos. Pero eso jamás arrojó dudas sobre la teoría básica. Los fallos se explicaban declarando que otros brujos estaban involucrados en el asunto, o dando por sentado que se había producido un fallo en los ritos, o en cualquier otra forma que apoyara la solidez del sistema:

Los azande perciben como nosotros el fallo de sus oráculos para profetizar genuinas exigencias de explicación, pero están tan obcecados en las nociones místicas que tienen que utilizar esas mismas nociones para explicar los fallos. La contradicción entre la experiencia empírica y la noción mística se explica en referencia a otras nociones místicas (1937, p. 338).

Evans-Pritchard considera que, en general, los azande son racionales en un modo semejante al nuestro, aunque limitados por un sistema intelectual fundado en falsas creencias, o hasta contradictorio, cuyos fallos se disimulan mediante la apelación a las nociones místicas. Crucialmente:

En esta urdimbre de creencias cada hilo depende de otro hilo y a un zande le es imposible zafarse de sus redes, porque ése es el único mundo que conoce. La urdimbre no es la estructura externa que

lo encierra. Es la textura de sus pensamientos y no puede pensar que su pensamiento sea falso (1937, p. 195).

La aproximación de Evans-Pritchard depende por completo de la distinción entre lo científicamente racional y lo místico. Racionalmente hablando, los azande son como nosotros en su intento por predecir y controlar su mundo. Razonan partiendo de premisas hacia conclusiones, tal como hacemos nosotros, con el mismo respeto por el experimento y el método científico. En contraste con ello, sus nociones místicas son particulares y amenazan hurtar la lógica objetiva, por ejemplo, bloqueando el pensamiento crítico en lo que respecta a la evidencia empírica. Al combinar el pensamiento lógico con el místico, entretejen una urdimbre de la que no pueden escapar, porque les es imposible pensar que su pensamiento sea falso.

Esto parecería una respuesta empirista a una cuestión empírica. ¿Qué creencias sobre el mundo tienen los azande? ¿Cómo ordenan dichas creencias? La respuesta sería que resulta que los azande comparten nuestra idea de racionalidad, pero la adaptan al contexto local. Metodológicamente, la estrategia general parece ser no dar nada por sentado, esperar encontrar creencias que nos parezcan irracionales, pero que tienen sentido una vez consideradas en el contexto local. Al fin y al cabo, otras culturas parecen racionales una vez se atempera la racionalidad con un modesto elemento de relativismo.

¿Límites al empirismo?

Pero las preguntas y respuestas se hacen menos empíricas al reflexionar en el hecho de que Evans-Pritchard tuvo que penetrar en el idioma de los azande para poder identificar su esquema conceptual y describir luego en lengua inglesa su «urdimbre de creencias». Al leer su libro, uno se percata de cuánto terreno común se da por sentado. Por ejemplo, da por sentado que él mismo, el azande y los lectores de su libro reconocerían un árbol cuando vieran uno y por consiguiente, que existe una palabra zande para el árbol, que se aplica cuando un árbol a la vista es tema de conversación y que, cuando traduce esa palabra como «árbol», sus lectores la entenderán. Esto parece baladí, sin embargo, no sólo entraña algunas hipótesis empíricas, sino también una presunción que, ca-

bría alegar, no es en absoluto empirista. Las hipótesis son que Evans-Pritchard ha encontrado la palabra idónea para describir «árbol», y que en lengua zande dicha palabra marca un elemento significativo en la organización conceptual de los objetos físicos. Son hipótesis, pues, en el sentido de que sirven de guía para sus primeros pasos, pero podrían descartarse más adelante si el equilibrio de la interpretación empieza a decantarse por algún esquema de referencia y organización conceptual un poco diferente. Mas esos ajustes no podrían hacerse en serie, puesto que se harían contra el trasfondo de traducción precisa. Es posible equivocarse en la palabra «árbol» sólo si ya se está seguro del significado de muchas otras palabras. A través de todo el estudio se da por sentado que, por regla general, los azande perciben lo que perciben y clasifican los objetos percibidos por clases y para el propósito cotidiano que el objeto y ellos comparten.

Evans-Pritchard ciertamente da por sentado ese supuesto y, puesto que funciona bien, no lo cuestiona. De hecho, uno se inclina a añadir que funciona tan bien que es confirmado con creces, y, en caso de haber podido descartar la hipótesis si la evidencia resultara recalcitrante, ¿por qué dudar de que sea una hipótesis empírica general? Después de todo, los esquemas de organización conceptual difieren enormemente y parecería una cuestión empírica averiguar cómo, en realidad, clasifican culturas diferentes. En una más avanzada visión relativista no existen límites teóricos para posibles variaciones. ¿Por qué íbamos a pensar de otro modo?

He aquí la que podría llamarse una respuesta «racionalista». La traducción no funciona por telepatía. Las traducciones iniciales sólo pueden plasmarse tras haber trazado las locuciones azande en presencia de objetos y acontecimientos en palabras (en este caso) inglesas, y frases que los angloparlantes consideran correctamente utilizadas en esas circunstancias. La esencia del uso «correcto» es hacer aserciones que sean verdad. De ahí que toda traducción dependa de la equiparación de lo que los hablantes de idiomas diferentes puedan realmente decir cuando describen simples objetos o acontecimientos, que se presentan de idéntico modo a todos los interesados. El éxito de la traducción no demuestra empíricamente que las cosas funcionen así, puesto que, inevitablemente, las primeras traducciones presuponen que dichas percepciones son compartidas. O, para ser exacto, mientras que la traducción demuestra empíricamente que se está trabajando con un idioma en lugar de hacerlo simplemente con una conducta compleja, como serían los

monos o las abejas, no demuestra que las percepciones y las bases del esquema clasificativo *han de ser* como los nuestros, puesto que ésta es una presunción ineludible. De igual modo, incluso si una particular traducción pueda luego ser revisada, probablemente sólo pueda juzgársela más errónea que correcta cuando suficiente lenguaje local haya sido trazado dentro de un esquema universal para avalar el juicio.

De igual modo, continúa el «racionalista», toda traducción presupone una básica racionalidad universal, cuyos elementos puramente lógicos son la negación, la no contradicción y la simple inferencia. Tratemos de suponer justamente lo opuesto. Por ejemplo, tratemos de suponer que los habitantes de un idioma relacionan P , Q , P^* y $!Q$ que, dado P y $P^* Q$ cabría inferir $!Q$, y tratemos de suponer concretamente que, con P traducida con precisión por como «está lloviendo», se plantea la cuestión de si Q significa «no está lloviendo» o «los dioses están furiosos». Supongamos que « $*$ » y « $!$ » son operadores lógicos (pese al riesgo de incurrir en una petición de principio). La sugerencia obvia es que la inferencia L se traduce:

- 1) Llueve
- 2) si llueve, luego los dioses están furiosos
- 3) por consiguiente, los dioses están furiosos.

Mas ahora tratemos de suponer que la lógica de L difiere radicalmente de la nuestra. Supongamos, por ejemplo, que « Q » significa «no está lloviendo», « $*$ » significa «si..., luego no», y « $!$ » significa «por consiguiente»:

- 1) Llueve
- 2) si llueve, luego no llueve
- 3) por consiguiente, no llueve.

o ensayemos « Q » como «los dioses están furiosos», « $*$ » como «si... luego», y « $!$ » como «no»:

- 1) Llueve
- 2) llueve, luego los dioses están furiosos
- 3) por consiguiente, los dioses no están furiosos.

Estamos, pues, ante una lógica en la que, aparentemente, « P » insinúa «no p » y por lo tanto, una lógica en la que cualquier cosa

insinúa cualquier cosa; claro está, a menos que se demarquen los límites teóricos ante la posible diversidad interpretativa.

Nótese, sin embargo, que esas dos últimas «interferencias» jamás podrían traducirse correctamente al inglés. Ninguna de las palabras lógicas ahí involucradas significa lo que «no» significa en inglés. Esto no es simplemente parroquiano. Aparentemente estamos contemplando una lógica en la que « P » implica su propia negación, y por lo tanto implica lo que fuese que uno quiera que implique. Puesto que una lógica tan anárquica no es lógica, es imposible traducirla a un idioma en el que los significados dependen de las constricciones de la negación. Puesto que un «idioma» anárquico no es un idioma, quienes utilizan dicha «lógica» no tienen un idioma. Por consiguiente, toda la especulación es ininteligible y en justicia cabría preguntar si es posible que exista un sentido en el cual fuera posible.

Si aunamos los dos párrafos precedentes sugieren que la traducción, y por ende la comprensión, comienza por establecer una * «cabeza de puente» en el lenguaje ignoto que ésta reúne de materiales universales. El punto de partida es *a priori*:

Al establecer una cabeza de puente, con lo que quiero decir un conjunto de alocuciones definitivas de los significados estándar de las palabras [el antropólogo] supone que él y los nativos comparten las mismas percepciones y que en situaciones simples hacen los mismos juicios empíricos. Eso conlleva presupuestos sobre la verdad empírica y referencias que a su vez conllevan atribuir a los nativos los mimbres de una noción propia de razonamiento lógico... Sólo habrá una buena razón para aceptar en vez de negar esta formulación, si [el antropólogo] confiere coherencia y racionalidad a la mayor parte de las creencias nativas y, además, la mayor parte de las creencias empíricas son verdades. Estas nociones son *a priori*, en el sentido de que pertenecen a sus instrumentos y no a sus descubrimientos, suministrándole los criterios por los que acepta o rechaza posibles interpretaciones (Hollis, 1968, p. 246).

Este franco pronunciamiento invita la acusación de exclusión en áreas de fuerte controversia, especialmente si se aplica también a la comprensión (traducción), dentro de un mismo lenguaje o cultura. Los psicólogos probablemente aducirán que la gente varía enormemente a la hora de percibir el mundo, y los psicolingüistas se apresurarán a vincular las variaciones de percepción con las diferencias del idioma. Los lógicos probablemente retarán la tesis de

que haya un núcleo lógico universal, señalando las tres-valoradas y otras lógicas alternativas, y las controversias sobre la naturaleza de la lógica, por ejemplo, entre las teorías clásicas y las institucionalistas. Por tanto, el argumento de «cabeza de puente» ha de desplegarse con cuidado para que sea convincente. La cuestión concierne a «la propia idea de un esquema conceptual» (título éste de la influyente ponencia de Davidson en Davidson, [1984]) y a la mucha diversidad que se encuentra. Para abordarla es preciso que a continuación distingamos varias formas de relativismo.

Formas de relativismo

Retornemos por un momento a la idea inicial del conocimiento positivista, en la que el mundo esperaba al científico y le suministraba pruebas objetivas de hipótesis científicas. Las pretensiones de conocimiento científico tenían que encajar con los hechos de la observación o, en caso de rebosar la observación, al menos tenían que concordar con las leyes de la lógica. Así pues, nada era «relativo» en lo que atañe a las pruebas para lo que pudiera ser empíricamente falso, ni para lo que fuera lógicamente imposible. No obstante, eso dejaba un obvio margen para el relativismo en otros frentes: el moral y el conceptual. Además, los correctivos al positivismo, que en el capítulo 4 planteaban los pragmatistas y algunos otros, abrían el camino en cuanto a los «hechos de observación» y en lo referente a la objetividad de la lógica y la verdad.

1. RELATIVISMO MORAL

Aunque no sea central para este capítulo, la argumentación de relativismo moral ya ha sido captada. Como hemos visto, es fácil formular que no existen hechos, morales o de otra índole, para probar las creencias morales sobre la verdad o la falsedad. Tampoco la exigencia de que las creencias morales sean consistentes entre sí contribuye mucho a restringirlas. Aquí, el hecho incontestable de que esas creencias varían enormemente entre las gentes, los períodos o las culturas es una invitación al relativismo. Puesto que ya hemos explorado esa argumentación, no la reiteraré ahora. Mas hay dos ideas generales que vale la pena subrayar. Una es que los relativistas morales no necesitan las expectativas morales, sal-

vo en relación con los principios absolutos y universales. Es consistente con el relativismo sostener que cuando en Roma, hacer como los romanos, y cuando en Atenas, como los atenienses; o que usted está verdaderamente vinculado a sus compromisos y yo a los míos. Es posible que los relativistas sean objetivistas, aunque también es posible que no lo sean. La otra idea es que el mero hecho de la variedad no prueba nada en sí mismo. No prueba que toda creencia moral es obligatoriamente falsa, ni que toda creencia moral sea verdadera para quienes la suscriben. Ni siquiera prueba que no existan creencias morales subyacentes, como el deber de cuidar de nuestros padres, que son universales, si se da cabida a las diferencias en contexto. De ahí que el relativismo moral, por muy conocido y tentador que parezca, sigue siendo instructivamente discutible en todas sus versiones.

2. EL RELATIVISMO CONCEPTUAL

Es cierto que aunque la experiencia empírica y la lógica subdeterminan lo que es racional creer acerca del mundo, aún queda harta laxitud para que los esquemas conceptuales tomen diferentes caminos. Las culturas varían enormemente en cómo clasifican, conceptualizan y ordenan su evidencia empírica. Un esquema equipa al mundo con tres espíritus y toma las tormentas como actos de furia divina, mientras que otro trabaja con partículas subatómicas y la teoría de energía cinética. Los occidentales organizan y entienden su experiencia a través de las categorías de espacio, tiempo, causación, número, acción y personas, por ejemplo, que a todas luces distan de ser universales, al menos en cuanto a los detalles. Otras culturas no poseen nuestra noción del yo y algunas hasta parecen carecer por completo de la noción de identidad personal. Incluso en el seno de una misma cultura es corriente encontrar profundas divergencias conceptuales, como demuestran los debates filosóficos sobre el yo, la mente y el cuerpo que permean la filosofía de la mente, o los radicales conflictos sobre la definitiva naturaleza de la materia en la física teórica.

Que los esquemas conceptuales varían, es innegable. Mas, al igual que con el relativismo moral, también aquí debemos andar con cuidado. Formalmente, una vez más, la variedad no refuta la idea de que haya una verdad única que buscar acerca del orden subyacente de las cosas, o sobre los términos en los que la

mente humana encuentra un sentido coherente de la experiencia. Así, los positivistas lógicos niegan toda pretensión tradicional de objetividad en la ética y reconocen el hecho de la variedad conceptual en la ciencia. No obstante, siguen considerando las pretensiones rivales sobre el orden racional de la experiencia como hipótesis rivales abiertas, en principio, a la prueba de la experiencia empírica. La variedad conceptual no obliga a abandonar la idea de un orden mundial absoluto, que existe, es un decir, como Dios lo entiende, incluso si ello debilita la confianza que se tenga de que, sin embargo, sabemos mucho acerca de ese orden.

No obstante, la formulación que hemos elaborado antes acerca de la teoría y evidencia empíricas contribuye a un pensamiento más desafiante en cuanto a que los esquemas conceptuales impongan el orden, en vez de descubrirlo. Recordemos el comentario de Evans-Pritchard, de que un zande no puede escapar de su urdimbre de creencias, puesto que es el único mundo que conoce, y porque «es la textura de su pensamiento y no puede pensar que ese pensamiento sea falso». Si eso fuera exactamente cierto, se aplicaría por igual a toda «urdimbre de creencias», incluyendo la que entraña Evans-Pritchard, y la nuestra. De otro modo, cabría que el zande presumiblemente escapara a través de su diálogo con Evans-Pritchard, escuchando al servicio mundial de la BBC, o viajando al extranjero. Si el escape es verdaderamente imposible, puesto que un esquema conceptual no es una «estructura interna», sino la «textura» de su pensamiento, el relativismo conceptual se sostiene firmemente y en todo su alcance.

3. EL RELATIVISMO PERCEPTUAL

La pretensión por la que imponemos el orden en vez de descubrirlo reta toda presunción de que la percepción nos proporcione datos escuetos del mundo objetivo. El reto podría formularse menos rotundamente a través de la tensión entre el lenguaje y la percepción, que los antropólogos conocen como la hipótesis Sapir-Whorf:

El «mundo real» está en gran medida construido inconscientemente sobre los hábitos lingüísticos del grupo. Los mundos en que viven las sociedades diferentes son mundos distintos, no sólo el mismo mundo con diferentes etiquetas adheridas a él. Vemos, oímos y,

de cualquier modo, por lo general vivimos como lo hacemos, porque los hábitos de nuestra comunidad predisponen a ciertas elecciones de interpretación (Sapir, 1929, p. 209; subrayado suyo).

Disecamos la naturaleza desde el ángulo que dicta nuestra lengua nativa. Las categorías y los tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los hallamos porque salgan al encuentro de cualquier observador; al contrario, el mundo se presenta en un fluido caleidoscópico de impresiones que nuestra mente ha de organizar, y eso, en gran medida, significan los sistemas lingüísticos en nuestra mente (Whorf, 1954, p. 213).

Antes hemos abordado este tema como un componente de la afirmación de Peter Winch de que «no existe una clave para la realidad», y la pretensión de Thomas Kuhn de que cuando cambia el paradigma los científicos penetran un mundo diferente. Si eso es correcto, se derrumba el argumento de la «cabeza de puente», puesto que no puede darse por sentada la superposición de las percepciones de los objetos cotidianos.

4. EL RELATIVISMO DE LA VERDAD

La forma más radical de relativismo niega que exista algo necesariamente universal, incluso en lo que a la lógica se refiere. Como dice Winch: «los criterios de la lógica no son dones directos de Dios, sino que surgen y son inteligibles, sólo en el contexto de formas de vida y modos de vida social» (1958, p. 100). Si las reglas del pensamiento que establecen las lindes de lo que es posible creer son en sí mismas mutantes, entonces no es posible conocer absolutamente nada *a priori* sobre otras culturas. Quizás los azande no perciban la contradicción en su pensamiento porque, según sus propios criterios de lógica, no había contradicción alguna.

En cuyo caso la tarea de interpretación abarca descubrir cuáles son las reglas locales para el pensamiento coherente, que efectivamente existen en cualquier cultura. Si consideramos nuestras nociones básicas de la negación, de la no contradicción y de las inferencias de «P» y de «si P, luego Q» a «Q» como, pongamos por caso, baluarte del pensamiento coherente, entonces, una victoria relativista aquí lleva consigo todas las otras relaciones lógicas y cuasi lógicas. Tomar por cierta una propuesta ya no sería automáticamente razón alguna para tomar por cierta otra. Siempre que la

urdimbre de creencias de alguien entrañe cualquier conexión entre una creencia y otra; se convertiría completamente en una cuestión empírica.

¿Límites al relativismo?

Es raro encontrar un relativista que abrace a la par todas esas formas. Por ejemplo, la tesis marxista de que las ideologías son relativas a las estructuras económicas no conlleva sugerencia alguna de que las estructuras sean algo más que los fundamentos reales discernibles por una ciencia social objetiva. De forma similar, cuando Winch comenta que los criterios de la lógica no son un don directo de Dios, añade que, no obstante, éstos sólo son inteligibles en su propio modo de vida social. A primera vista eso sugiere que tenemos acceso a modos de vida social, y que contamos de antemano con uno para identificar los criterios locales de la lógica.

Sin embargo, Winch también sostiene que los mundos sociales sólo tienen sentido desde dentro y que, por lo general, «no existe una clave para la realidad». Esto le compromete con un más amplio y, por supuesto, rotundo, relativismo. Las «formas de vida» abarcan reglas de organización conceptual que rigen lo que cuenta como real, y reglas de razonamiento que rigen lo que cuenta como racional, tanto en la creencia como en la acción (véase también Winch [1969]). Sin embargo, ahora los críticos podrían objetar que Winch ha conseguido comprender otras culturas cayendo de un círculo vicioso. Para descubrir las reglas que gobiernan el pensamiento de los azande, es preciso saber que toman la brujería por algo real; para descubrir eso, es preciso conocer algunas de las palabras con las que nombran los objetos cotidianos; para descubrir esas palabras es preciso conocer el pensamiento dominante entre los azande. Ninguna percepción ni ninguna lógica pueden romper ese círculo porque ambas son internas de la forma de vida que se intenta penetrar. Para decirlo sin ambages, es preciso saber qué es racional localmente, antes de estar en situación de saber qué es localmente real, y es preciso saber qué es localmente real antes de estar en situación de saber qué es localmente racional.

Ésta es una versión de lo que ha venido a llamarse «el círculo hermenéutico». La amenaza de un círculo surge del propio imperativo hermenéutico. Para lograr comprender un mundo social

desde dentro, es posible que nos decantemos por desechar las interpretaciones que acusan a una sociedad dada de creencias irracionales. Mas sabemos que las creencias que consideramos irracionales podrían ser totalmente racionales vistas desde dentro. Así pues, también nos inclinaríamos a aceptar creencias estrafularias y a identificar los criterios locales de racionalidad mediante la prueba de hacer que las de otro modo estrafularias creencias sean racionales. Ésta parecería una buena forma de proceder, aunque circular. Pero eso amenaza cualquier intento de justificar una interpretación en lugar de otra. Todas las interpretaciones son defendibles, mas al precio de que ninguna sea más justificable que las demás. Si, efectivamente, éste es el resultado, el círculo se hace vicioso, y el imperativo hermenéutico para comprender desde dentro, conduce al desastre.

Cuatro modos de escape

Si el relativismo absoluto desemboca en un círculo vicioso, es posible que estemos tentados a negar el propio imperativo hermenéutico. Mas eso sería abandonar la búsqueda de la exactitud en el plano del significado, como primer y distinto ejercicio. De ahí que, presumiblemente, el problema no ha surgido de la idea raíz de que el mundo debe entenderse desde dentro, sino en el decurso de su aplicación. Uno se da cuenta de que está en funcionamiento lo que ha venido a llamarse el «principio de caridad». Dicho principio nos obliga a suponer que las otras mentes y las otras culturas son racionales en su ordenamiento de la experiencia, y parece sugerir que deberíamos negar las interpretaciones que las imagina racionales.

Ése parecería un buen consejo, especialmente si contribuye a despojarnos del etnocentrismo de la superioridad de la racionalidad occidental. Sin embargo, si ello conduce a ser tan caritativos que nos impida justificar una interpretación contra otra, algo ha salido mal. He aquí cuatro escapes posibles:

1) El primero y menos restrictivo para el relativismo es el de recordarnos a nosotros mismos que la comprensión va por partes. El que parece tan desalentador círculo vicioso si trazado taxativamente es una abstracción en una serie de pequeños avances, cada uno de ellos logrado en equilibrio de ventaja. El intérprete debe

avanzar lentamente, siempre dispuesto a corregir una traducción prometedora si ésta genera un argumento apto para su propia enmienda. Las interpretaciones toscas y conjeturales llevan paulatinamente a interpretaciones más exactas. Desde luego, que debe comenzarse por la «cabeza de puente», pero hay que darse cuenta de que sólo se trata de conjeturas y, si fuera preciso, hay que estar dispuesto a revisar algunas, o todas, poco a poco.

También ése es un consejo sugerente. Mas parecería que presupone lo que niega. ¿Se puede dar, aunque sólo sea un paso, si se supone seriamente que es posible que el mundo que se explora al final resulta que no tiene nada en común con el propio? Y a la inversa, si las enmiendas dependen de un equilibrio de ventaja, también dependen de que haya lo bastante en común para equilibrar el balance. De no ser así no se justificaría descartar conjeturas tan osadas que anularan cualquier interpretación previa. El principio de caridad no debe entenderse como admisión de que cualquiera puede creer cualquier cosa, sino como un principio que afirma que todo el mundo sostiene algunas creencias racionales. La variedad local requiere sus propios límites.

2) Luego, ¿cuáles son? Un segundo escape es eximir al mundo social, y por ende a las ciencias naturales, del intento de internalizar toda actividad cognitiva de las formas de vida: cuando llueve, los relativistas se mojan tanto como los demás; no es posible mantenerse seco por el mero hecho de cambiar de vocabulario. Este escape limita el alcance del relativismo perceptual por insistir en la existencia de un mundo externo ajeno a nuestras construcciones perceptuales. Eso sugiere sustituir alguna clase de realismo, por ejemplo, una teoría causal de la percepción, para fundamentar los juicios perceptuales en hechos del mundo que causan tales juicios. Sería posible limitar el relativismo perceptual, aceptando al mismo tiempo que la observación va siempre cargada de teoría. Quizás aceptaríamos que «la percepción sin conceptos es ciega», sin por ello aceptar que la naturaleza es interna a la cultura. Así pues, en contra de lo que afirma Sapir, todos los seres humanos habitan un mismo mundo con etiquetas diferentes adheridas a ese mundo.

Esto también es sugerente. Pero dudo de que cubra el suficiente terreno para permitir establecer argumentos sobre la comprensión de las prácticas sociales, que no van directamente dirigidas al mundo natural. No aborda el problema de Evans-Pritchard por relacionar las creencias sobre el mundo oculto de la brujería con la

ontología local de los brujos, los oráculos y los poderes mágicos. Dicha ontología es interna al esquema conceptual, aun si los azande lo niegan. Sin embargo, las prácticas que la acompañan son hechos sociales objetivos, lo mismo que la estructura de poder en la sociedad zande. Esos hechos no son menos reales porque su legitimidad dependa de la mente de quienes forman parte del entramado. Ni tampoco serían menos reales porque eludieran la visita de un marciano.

3) El tercer escape es mediante una sociología del conocimiento en dos-etapas, que nos permita comprender la urdimbre de creencias desde dentro, para luego anclarla en una estructura de instituciones sociales externa a ella. La brujería, los oráculos y la magia son prácticas sociales. Para comprenderlas necesitamos un conjunto coherente de creencias sobre el mundo oculto; luego, para explicarlas, necesitamos una conceptualización funcional sobre la estructura del poder de los azande. Es de presumir que fuera posible describir la estructura de poder sin necesidad de las creencias sobre los brujos. Así pues, el relativismo conceptual es correcto en lo que respecta a la relatividad de los esquemas conceptuales, pero sólo en la medida en que consiga que éstos sean relativos a estructuras distintas de los esquemas conceptuales.

Aquí nos sumergimos en aguas profundas para este libro. La línea posee una fuerte atracción para el naturalista que quiera adscribir una realidad distinta a los hechos sociales, ya sea de las ideas en las mentes o sea de las fuerzas físicas del mundo material. Pero es necesario defenderla en ambos frentes de un modo demasiado complejo para esta formulación. Permítaseme sólo decir que no estoy convencido en cuanto a la disección de la vida social en creencias y estructuras sociales. Las creencias no flotan en el aire, y las estructuras están animadas por actores conscientes de sí mismos. Puesto que quienes desempeñan los papeles hacen que el mundo gire, sería un error separar lo que ellos intentan fusionar. Entre tanto, esta tercera línea no contribuye para nada en lo que atañe a las arbitrariedades introducidas al permitir variaciones locales en los criterios más básicos para la creencia racional.

4) Un cuarto escape reafirma la existencia de ciertos universales para un pensamiento coherente. En palabras de Peter Strawson:

existe un macizo núcleo central del pensamiento humano que carece de historia, o de una historia recogida por la historia del pensa-

miento; hay categorías y conceptos que no cambian en absoluto su carácter fundamental. Obviamente, éstos no pertenecen a la especialidad del pensamiento más refinado. Son las corrientes del pensamiento menos refinado, y, sin embargo, constituyen el indispensable núcleo de la armazón conceptual de los seres humanos más refinados (1959, p. 10).

Si es verdad que existe dicho «macizo núcleo central» entonces puede, y de hecho debe ser supuesto por todo investigador y descartar las interpretaciones putativas que le distancien de ello. Sin duda el contenido de ese núcleo sea cuestión para una larga disquisición. Pero su existencia establecería los límites cruciales para lo que cobija el alcance de la investigación empírica, suscribiendo con ello el argumento de «la cabeza de puente». Es posible que los criterios de la lógica sean o no un don directo de Dios, no obstante, como pieza indispensable de la armazón conceptual, están presupuestos en todo intento de encontrar un sentido coherente de los modos de la vida social.

Tomar uno o más de esos escapes es apoyar la racionalidad contra el relativismo. Pero, en conjunto, los cuatro sirven para subrayar que escasamente hay menos espacio para el debate sobre el carácter de la racionalidad que para las variedades del relativismo; y esto nos lleva tan lejos como es posible ahondar aquí en ello.

Conclusión

En esa urdimbre de creencias cada hilo depende de otro hilo, y al zande no le es permitido escapar de sus redes porque es el único mundo que conoce. La urdimbre no es una estructura externa en la que está atrapado. Es la textura de su pensamiento, y no puede pensar que su pensamiento sea falso.

¿Qué hemos aprendido acerca de la exactitud al nivel del significado? ¿Cómo se relaciona eso con la exactitud al nivel causal? ¿Es posible eludir la circularidad viciosa? Para resumir este capítulo, he aquí algunos comentarios sobre la imagen de urdimbre que brinda Evans-Pritchard. Deben tomarse con cautela, puesto que reflejan mis opiniones en un tema tan espinoso.

1) La urdimbre puede ser el único mundo del azande, pero al menos en teoría, puede escapar de sus redes. No puede ser verdad

que una cultura sea tan sumamente cerrada. De ser así, el antropólogo que la visitara no hubiese podido encontrar los hilos y haberlos descrito en otro idioma. La traducción presupone conceptos compartidos, aplicados del mismo modo a la experiencia compartida. Doy por supuesto que sea una condición formal *a priori* que «x» en $L(1)$ signifique lo mismo que «y» en $L(2)$. Eso permite un amplio margen para la formulación sobre qué es lo que exactamente se presupone y, ciertamente, da cabida a una rica diversidad cultural. No obstante, oportunamente niega que el instrumento ideal para la comprensión sea, por así decirlo, un espejo de una sola cara (o el telescopio para los historiadores). La comprensión *parte* desde dentro al suponer una humanidad común. Que las entradas sean también salidas es un importante elemento en el cambio cultural.

2) Por lo tanto, el zande puede pensar que su pensamiento sea falso. Quizás él, al igual que nosotros, no se acomode a un cambio demasiado abrupto, y, si el argumento de la «cabeza de puente» es correcto, algunas creencias son inmunes a la revisión. Mas la reflexión que suscitan las experiencias discordantes o discrepancias conceptuales puede poco a poco re-tejer la urdimbre. Las revisiones podrían incluso sumarse a lo que, visto en retrospectiva, cabría considerar un giro paradigmático. La urdimbre no es una estructura externa, pero tampoco es estática. La exactitud en el plano del significado requiere captar la dirección de su movimiento.

3) No obstante, en un sentido diferente, el zande no puede pensar que su pensamiento sea falso. «La reflexión puede destruir el conocimiento.» Este comentario felizmente paradójico procede de *Ethics and the Limits of Philosophy* de Bernard Williams (1985, p. 148) y sugiere que el sentido y la dirección social y moral de las personas depende de no plantear demasiadas preguntas. El héroe homérico sabía quién era y a dónde pertenecía. Sabía como estar en un mundo cuyos papeles y normas estaban sancionadas por los dioses y, en gran medida, dadas por sentado. Cuando sus descendientes trataron de justificar los fundamentos conceptuales y morales de este mundo, las razones que hasta entonces habían orientado sus acciones perdieron el poder de orientar sus acciones. Al exigir razones para las razones, la reflexión puede destruir el conocimiento práctico. De igual manera, entre los azande el oráculo del rey ha de estar por encima de toda sospecha para que su mundo persista. En este sentido, el zande no puede pensar que su pensamiento sea falso. Un giro del paradigma, literalmente, no intro-

duce en un mundo nuevo, pero requiere gente nueva e identidades nuevas.

4) En relación a esto surge la cuestión de quiénes somos «nosotros». El argumento de la «cabeza de puente» insiste en que algunas veces «nosotros» somos el total de la humanidad. Pero otras veces somos un subgrupo. Dependiendo del contexto, «nosotros» podemos ser modernos, occidentales, anglosajones, filósofos, angloparlantes y así sucesivamente. Mientras que el argumento se opone al relativismo en lo que respecta a la verdad y la lógica, no se opone al relativismo en lo que respecta a lo que constituye la identidad de grupos diferentes. Sin embargo, sugiere que la humanidad no debe dividirse en premoderna, moderna y postmoderna. Nuestra compartida racionalidad trasciende el contexto histórico y establece los límites del pluralismo, sea éste metafísico o político.

5) Si existe un macizo núcleo central del pensamiento humano que carece de historia, ¿qué posibilita las diferencias de la identidad cultural? Pienso que Evans-Pritchard traza la identidad que entrañan los azande hasta su compartida posesión de las «nociones místicas». Una astuta jugada para mantener la autonomía de los significados y de las urdimbres de creencias. Pero por otro lado crea problemas en cuanto al uso de la racionalidad como clave epistemológica para la comprensión. Si equiparamos la racionalidad con el método científico y la inferencia válida, las «nociones místicas» se descartan por irracionales. En cuyo caso, ¿cómo comprenderlas desde dentro?

6) Es interesante notar que Evans-Pritchard asume una línea diferente en un libro posterior, *Nuer Religion* (1956). En éste, en vez de la contundente división entre lo científico y lo místico, considera todas las prácticas ejercicios racionales destinados a encontrar el sentido de la experiencia. El pensamiento científico y religioso sigue siendo diferente en carácter, pero ambos son racionales en un único sentido que finalmente tiene más que ver con la armonización con la naturaleza, que con el dominio y control de la misma. Así, los nuer poseen una creencia que parece traducirse algo así como «los gemelos humanos son pájaros». Evans-Pritchard la trata, traducida de ese modo, no como una pieza de mística ilógica, ni tampoco como una opaca expresión de ciertos aspectos en las relaciones sociales, sino como algo totalmente inteligible, una vez se aprende que los gemelos, al igual que los pájaros que vuelan por el aire, son especialmente favorecidos por Kwoth, el espíritu del de Arriba.

7) Esto parecería responder a la cuestión de cómo comprender las nociones místicas. Mas lo hace amenazando reavivar el círculo hermenéutico. Evans-Pritchard bloquea la amenaza defendiendo la verdad en la religión. *Nuer Religion* termina con estas palabras:

Aunque la oración y el sacrificio son acciones externas, en última instancia la religión nuer es un estado interior. El estado se exterioriza en ritos que nos es dado observar, mas su significado depende finalmente de la conciencia de que existe un Dios, y que los hombres dependen de él y han de resignarse a su voluntad. Llegado a este punto, el teólogo sustituye al antropólogo (1956, p. 322).

El teólogo, que evidentemente ya había hecho la sustitución mucho antes, es un buscador de la verdad. Pero los científicos sociales difícilmente admitirían que sólo se comprenda lo que, en el fondo, se cree verdad. Por eso ofrezco una conclusión menos drástica. El primer paso para trazar el mundo desde dentro, es comprender en qué creen sus habitantes. Cuando se está convencido de que una creencia es a la par verdad y está sostenida por buenas razones, es posible comprenderla relacionándola con las creencias de la «cabeza de puente». No obstante, las malas razones piden una explicación en el plano causal, que aporte una estructura externa para su conceptualización. La racionalidad es pues, lo primero, pero al relativismo le llega su turno.

8) Comenzamos con dos líneas de pensamiento. Una apuntaba a que, puesto que gentes diferentes habitan mundos intelectualmente muy dispares al nuestro, la clave está en la imparcialidad. La otra línea apuntaba a que esas diferencias no pueden trazarse sin justificar la pretensión de haberlo hecho correctamente, a no ser que confiemos en que las otras mentes son básicamente tan racionales como nosotros. Sugiero que las dos líneas de pensamiento son correctas, no obstante, la última tiene prioridad. Podemos comprender por qué algunas creencias que pensamos irracionales resulten racionales a otras personas; mas sólo una vez hayamos establecido los límites del relativismo.

CAPÍTULO 12

CONCLUSIÓN: DOS HISTORIAS QUE CONTAR

Los problemas de estructura y acción nos han conducido a una divertida danza. Esperábamos una clave única para los problemas relacionados con la estructura y la acción. Pero su búsqueda, tal como hemos podido comprobar con los sistemas, los agentes, los actores y los «juegos» respectivamente, se asemeja mucho a una danza alrededor del mayo erigido en medio de la figura 12.1.

La música comenzó en el capítulo 5, ensayando con la menos plausible de todas las claves: la pretensión de que las estructuras sociales son sistemas externos y previos a las acciones que las determinan. Dicha misión está tan sumamente cegada al alcance de la maniobra humana, que la danza muy pronto nos llevó al cuadrado inferior izquierdo, en el que los «agentes» de la teoría de la elección racional y la teoría de juegos configuraban la acción, y quizás, incluso, también la estructura. Pero esos agentes, con sus dadas preferencias y sus ordenadores internos, son extrañamente mecánicos. ¿Acaso no interpretan su situación creativamente moldeando sus preferencias y controlando sus representaciones? Si pensamos que efectivamente lo hacen, nos vemos llevados al cuadrado inferior derecho, en el que los «actores» viven una existencia más ricamente entretejida y sus acciones poseen un significado subjetivo. No obstante, cuando preguntamos cómo comprender esos significados, nos damos cuenta de la existencia de esquemas normativos externos a los actores. La danza continúa de aquí para allá en los «juegos» del cuadrado superior derecho, buscando un orden social intersubjetivo. Quizás eso es todo cuanto necesitamos: un tejido externo tan minuciosamente entretejido con las reglas



Fig. 1.2.

constitutivas y las reglas normativas que no puede explicar por completo la acción social.

Mas la danza no para ahí. Incluso si esos «juegos» y «formas de vida» guardan la clave de una vida social que no *significa* nada más allá de sí misma, no existen en un vacío natural. ¿Son realmente autónomos o autosuficientes? Ciertamente varían y evolucionan en formas que se ven afectadas por las condiciones naturales, las escaseces materiales y el estado físico de la tecnología. Si esas presiones ascienden a un sistema que determina las reglas, regresaremos a los «sistemas» del cuadrado superior izquierdo, listos para iniciar otra ronda. Incapaces de detenernos con un único factor del último recurso, la danza avanza de nuevo en círculo o, si se prefiere, retrocede. Mientras continúa dando vueltas alrededor del mayo, las cintas se entrelazan más y más, cada nuevo paso se facilita y se nos atrae a un punto central especulativo, en el que todo media a todo y es a su vez mediado por todo.

Algunos danzantes se sentirán regocijados por ese acercamiento a la explicación y la comprensión. El holismo y el individualismo han quedado enmarañados. El resultado podría ser una teoría omnimoda en la que la estructura fuese el medio por el que la acción reproduce la estructura y en el que esta interacción dialéctica evoluciona en una síntesis dinámica. Otros danzantes, entre los que me cuento, encontramos que esa perspectiva es demasiado caótica para siquiera contemplarla. Sin embargo, todos los finales puros, allí donde la danza se para en un único cuadrado, parecen sospechosos, o sus pretensiones son puramente dogmáticas, o dependen de tan enorme ductilidad para absorber los elementos re-

calcitrantes que resultan vacuas. De ahí que, presumiblemente, sea deseable una cierta combinación de los elementos, y la cuestión es qué límites establecer.

Los interrogantes de la figura 12.1 sugieren cuatro posibles combinaciones. Para anudar los flecos del libro, los iremos tomando por turnos, añadiendo unas cuantas referencias sugerentes que quizá los lectores quisieran tomar en cuenta. Mi estimación será que hay mucho que decir cuando se trata de combinar el individualismo y el holismo, pero que la explicación y la comprensión no combinan fácilmente. Por lo tanto, al final habrá dos historias que contar. Puesto que no todos estarán de acuerdo, los comentarios a fuego vivo que vienen a continuación han de tomarse con cautela.

Deberíamos distinguir entre sumar y combinar. Una cosa es que dos países formen una alianza, y otra es que se fusionen. Por lo general, las alianzas son más fáciles cuando los elementos no chocan entre sí, pero las fusiones resultan más emocionantes. Recordemos el problema del nivel del análisis, con sus varios estrados, en los que cabría preguntarse si el sistema determina las unidades o, por el contrario, las unidades determinan el sistema. Si se descartan ambas alternativas puras, dado que, por ejemplo, la postura que uno tome dependerá, en parte, mas no totalmente, de dónde uno se siente, hay dos líneas. Una es formular que las burocracias se comportan como si estuvieran determinadas ya por cómo se organizan, ya por quién trabaja en ellas, siendo esos factores independientes. La otra es formular que el desempeño-de-papeles burocráticos pone de manifiesto la inextricable combinación de la estructura con la acción. La segunda línea es más sugerente, pero también más compleja, pues en ese caso se necesita una nueva y fresca formulación de la acción social. Per también la primera plantea problemas cuando nos preguntamos qué es lo que domina la interacción de burocracias y personas.

La combinación de individualismo y holismo

1. ¿SISTEMAS Y AGENTES?

El agente racional de la teoría de la elección racional y la teoría de juegos (capítulo 6) se ubica dentro de un entorno natural.

En la medida en que eso significa una geografía física, nada amenaza su importancia social. Mas en la medida en que ello incluya las fuerzas del mercado y las leyes de la oferta y la demanda, y éstas se consideren hechos sociales, los agentes en sí mismos ya no constituyen toda la historia. Pienso que la opinión habitual es la de que los agentes conservan su independencia. No obstante, paralelamente a seguir siendo calculadores mecánicos con dadas preferencias, su independencia se ve amenazada, al menos por las conceptualizaciones externas referentes a cómo se determinan sus preferencias.

La amenaza se confirmó incómodamente para el individualismo cuando lo formulamos en páginas anteriores. He aquí otro intento de bloquearlo, aun cuando se conserven distintas la estructura y la acción. George Homans escribió su artículo «Bringing Men Back In» («Recuperar al hombre») (1964), con el afán de contrarrestar la sociología ferozmente estructural que estaba en boga por entonces. Homans formulaba que las explicaciones sociales estructurales no conducen a ninguna parte sin la ayuda de propuestas psicológicas como éstas:

Los hombres son más proclives a desempeñar una particular actividad, mientras más valiosa perciban que es dicha actividad.

Los hombres son más proclives a desempeñar una particular actividad, mientras más perciban la probabilidad de recibir recompensa por ella.

Esas percepciones son tan indispensables, añadía, que «yo sospecho que no existen propuestas sociológicas generales, propuestas que sean buenas para todas las sociedades o grupos sociales, y que las únicas propuestas generales de la sociología son en efecto, psicológicas». Sí, pero los ejemplos que ofrecía tenían una extraordinaria semejanza con las tautologías, y ciertamente invitaban a cuestionarse qué es lo que domina las percepciones de valor y éxito eventual de los hombres. El hombre que se recupera debe de algún modo escapar de ser un mero eslabón en la progresión social que va de un estado estructural a otro.

La versión de la psicología que ofrecía Homans era la misma que ofrece la teoría de elección racional, en una pronunciada forma conductista en la que las preferencias de los agentes deben inferirse de los patrones de sus elecciones. Así pues, intentamos bloquear la amenaza haciendo que los agentes sociales fueran más re-

flexivos y menos víctimas de sus preferencias, confiando también que con ello se arrojaría alguna luz sobre el problema de la conceptualización de las normas. Mas eso nos llevó al ámbito de la comprensión. Sin embargo, de ahí no se desprende ninguna conclusión general, puesto que la teoría de la elección racional no es la única forma de individualismo explicativo. Podríamos haber buscado otras formas en la psicología o en la filosofía de la mente y el lenguaje para adentrarnos en el análisis del concepto de la acción. En general, el libro no ha demostrado que no exista una forma explicativa e independiente del individualismo, incluso si la teoría de la elección racional es una competidora de primera y una competidora cuyas limitaciones son de particular importancia para las ciencias sociales.

Entre tanto, si los sistemas y los agentes forman unos aliados inquietantes, quizás haya una manera de combinarlos. Una estrategia indirecta sería arrebatar el concepto del desempeño-de-papeles de las garras de la comprensión, proporcionándole un análisis causal. Pero eso plantea cuestiones esenciales sobre la relación final de la explicación y la comprensión. Más inmediatamente, sería curioso que no hubiese una posición representada por el interrogante en la columna a mano izquierda. De hecho, David-Hillel Ruben ofrece un sólido argumento en favor de tal postura en su *The Metaphysics of the Social World* (1985). Expresándose inequívocamente como un naturalista, formula que la relación entre los individuos y los grupos sociales no es como la relación de las partes y el todo. Si algo es parte de una parte de un todo, entonces, es en sí misma una parte de ese todo. Pero los individuos humanos son miembros de grupos; y el miembro de un miembro de un todo social, no necesariamente es miembro de ese todo. Así, monsieur Rouget es miembro de la nación francesa y Francia es miembro de las Naciones Unidas. Pero puesto que eso no necesita reducir a los individuos a sus propiedades sociales, yo quiero formular que, fundamentalmente, somos miembros de grupos en un sentido que satisface el interrogante. Ahora bien, si eso puede darse en un marco de referencia naturalista es, sin embargo, otro punto esencial.

2. LOS «JUEGOS» Y LOS ACTORES

Al volver la atención hacia la comprensión, resulta más fácil combinar el individualismo con el holismo que conseguir alianzas

independientes. Las globalidades sociales, por el hecho de ser intersubjetivas, no pueden existir sin los actores sociales. A la inversa, incluso un yo puro necesita demostrarse a sí mismo en las relaciones sociales y eso en caso de estar dispuestos a aceptar el argumento filosófico que distingue la identidad personal de la identidad social. De todos modos, el concepto de desempeño-de-papel, tal como fue tratado en el capítulo 8, nos proporcionó la combinación de juegos y jugadores, y una fusión similar parecía encajarse en la idea de que el acatamiento de las reglas implica, en parte, construir la regla en el decurso de la interpretación que hacemos de ella. Las expectativas normativas animan el mundo social al servir de razones para la acción; sin dichas razones no existiría el mundo social.

No pretendo haber sondeado en profundidad el sentido en el que significado es «la categoría peculiar a la vida y el mundo social», aún hay muchísimo que nos deja perplejos filosóficamente en lo que respecta al significado y al lenguaje, y, en todas las ciencias sociales, en lo que respecta a las implicaciones de una aproximación hermenéutica. Pero confío que hayamos encontrado una razón para pensar que, si es cierto que las normas son más fáciles de comprender que de explicar, ello se debe a que los hermeneutas hacen que sea más fácil ver cómo las normas facultan a los actores a expresarse. El interrogante en la columna de comprensión plantea menos rompecabezas, salvo en la medida en que el problema de las otras mentes continúa siendo tan difícil como fecundo.

Combinar explicación con comprensión

3. LOS «JUEGOS» Y LOS SISTEMAS

Los holistas sociales son rotundos en cuanto a la existencia de los hechos sociales, pero, tal como le sucediera a Durkheim, están menos seguros en lo que se refiere a tratar esos hechos sociales como objetivos (superior izquierda) o intersubjetivos (superior derecha). No hemos abordado esta cuestión en profundidad, aunque cabe sacarla a colación para comparar la idea de que las «fuerzas productivas materiales» son el fundamento real para una «sobres-estructura jurídica y política» (Marx, en el capítulo 1), con algunas de las tesis expresadas en favor del predominio de la «conciencia

colectiva» (Durkheim en el capítulo 5). Si no hemos ahondado más, probablemente se deba a haber dicho muy poco sobre el poder. Pero ahora ya es demasiado tarde en este libro para comenzar contrastando el poder natural, que en frase de Mao surge de la boca de un fusil, con el poder social, que funciona controlando cómo se articulan los intereses o, incluso, cómo son percibidos por aquellos sobre quienes se ejerce tal poder. Así que permítaseme simplemente comentar el libro de Steven Lukes (1974), como un magnífico punto de partida para este importante tema.

En general, la coexistencia de las dos maneras que tenemos de concebir los hechos sociales parece difícil. Antes tratamos de negociar una tregua entre el naturalismo y la hermenéutica, aceptando partir de la premisa de que el mundo social se vea desde dentro. Mas la tregua no nos llevó muy lejos. Los naturalistas esperan pacientemente mientras los hermeneutas reconstruyen el mundo social desde dentro, identificando las reglas que lo constituyen y regulan. Luego pretenden explicar por qué las instituciones asumen la forma que asumen, en concretos momentos históricos. El campo hermenéutico parece obligado a responder que dichas explicaciones dependen de otros hechos sociales, y, por consiguiente, que esos detalles explicativos también pertenecen al mundo construido por sus habitantes desde dentro y, por lo tanto, también es necesario comprenderlos. La tregua fracasa muy pronto.

Esta disputa podría de igual modo darse en un plano más abstracto, como una disputa sobre la propia posibilidad del naturalismo. Venimos pensando en el naturalismo, bien como una tesis ontológica sobre el carácter independiente y objetivo del mundo que investiga la ciencia, o bien como una tesis metodológica acerca de la unidad y objetividad del método científico. Ambas tesis son vulnerables al ataque hermenéutico. Si no existen hechos teóricamente-neutrales, resulta muy difícil afirmar que el mundo es independiente del investigador, a menos que con ello se adopte una perspectiva de orden-superior, desde la que el investigador pueda distanciarse y divisar el mundo que abarcan las investigaciones de orden inferior. Pero eso invita al comentario de que una visión del ojo de Dios sobre el mundo que nos abarque a todos, está más allá de la comprensión humana. Esto no silenciará a los naturalistas, pero les obliga a recurrir a sus defensas.

La tesis metodológica invita a comentar que la ciencia es una institución y que, al igual que todas las otras instituciones, ha de ser comprendida desde dentro. Sin duda ahí se incluyen las reglas

para llegar a conclusiones objetivas, pero esas reglas son también sociales, y la objetividad de las conclusiones es interna al proceso por el que se alcanzan. Tampoco esto silencia a los naturalistas, como constatamos en el capítulo 11, puesto que implica una forma de relativismo tan sólido que el ataque se contrarresta intentando demostrar que es contradictorio. En este momento no trataré de ahondar más profundamente en esas complejidades.

Por otro lado, la razón que hemos encontrado para que las partes en disputa se avengan a aceptar la situación es ambigua. Los dos grupos se enfrentan a un enemigo en común. Muchas instituciones muestran dos aspectos distintos. Por ejemplo, el catolicismo puede verse, o bien como un cuerpo de creencias encarnadas en sus textos y ritos, o bien como una organizada fuerza social en la vida de las sociedades. Desde el papado para abajo, los cargos de la Iglesia católica conllevan ambos aspectos espirituales y temporales. Es posible que los aspectos espirituales operen en el nivel del significado y los temporales en el nivel causal, dando pie con ello a que los holistas discutan sobre cuál de los dos aspectos es finalmente más importante. Sin embargo, pensándolo bien, y en la medida en que tenga sentido hablar de distintos planos, ambos aspectos operan en los dos planos. ¿Cómo? Una respuesta inmediata sería decir que ambos se aúnan en las personas que desempeñan las funciones. Por ejemplo, un cura párroco no disfruta de una posición de poder en su comunidad, la cual simplemente suscribe las creencias católicas; ni tampoco es un bípedo con mentalidad espiritual quien simplemente cuenta con una particular grey social a la que atender. Dicha grey mantiene relaciones sociales con su padre confesor, cuyo ministerio espiritual le lleva a las calles y plazas del poder temporal. El mundo social es el mundo de los actores sociales, bien sea en el templo o en el mercado.

Los holistas de ambas clases necesitan unirse contra esa intrusión desde abajo. Responden que el poder de la Iglesia no es el resultado de la suma de habilidades de sus miembros. Si pudieran decir eso con voz unánime, nosotros tendríamos una postura que satisficiera el interrogante en el cuadrante superior. Mas por lo que veo sus diferencias discurren muy profundamente. Las dos clases de holismo discrepan en la ontología, la metodología y la epistemología, y cada una de ellas tiene más en común con algunos de los intrusos que con la otra. Dudo que sea posible algo más que una alianza temporal, debido a razones que quedarán más claras tras un somero comentario sobre el cuarto interrogante.

4. AGENTES Y ACTORES

Para los filósofos interesados en la teoría de la acción, probablemente ésta sea la combinación más atractiva. ¿Es posible sustituir de algún modo a los «tontos racionales», según el calificativo del título de la estimulante ponencia de Amaryta Sen (1977), poblando el mundo social de personas que juzguen cómo comportarse combinando la elección estratégicamente racional, la inteligente satisfacción de los papeles que desempeñan y la tolerancia en lo que atañe a las preocupaciones morales? Bueno, los capítulos 8 y 9 hicieron cuanto pudieron por conseguir un *homo economicus* humano y un *homo sociologicus* inteligente. Pero también se reflejó mi propia y reticente opinión respecto a que siguen estando mal apareados. Parece que aún quedan en pie dos obstinados puntos de diferencia que se resisten a toda esperanza de una única teoría de la razón práctica.

En primer lugar, los agentes racionales actúan respondiendo a sus deseos y creencias. Ciertamente, tienen un margen para revisar sus creencias, para remediar las inconsistencias lógicas o la falta de evidencia. Lo hacen mediante el procedimiento de racionalidad deliberativa, cuya importancia y carácter se ocultan tras la propuesta de que, idealmente, los agentes racionales poseen una información perfecta y un ordenador perfecto. Pero lo que les motiva son sus deseos; y no hay mucho que podamos hacer para camuflar la idea de que los agentes racionales poseen preferencias dadas. Ese obstinado núcleo sigue siendo en el que las preferencias, incluso las de un corregido *homo economicus*, terminan operando como gustos y, finalmente, se representan a través de la perspectiva de las recompensas. Aun cuando la filosofía de la mente brinda argumentos alternativos a la razón práctica, argumentos que no hemos explorado, abandonar ese núcleo es desistir por completo del modelo. Mas el precio de aferrarse a ese modelo es desistir de dar una auténtica cabida a la autonomía reflexiva y a los compromisos morales normativos, en cuyo caso corren mejor suerte los actores que desempeñan papeles. Pero la teoría de la razón práctica que requieren es incompatible con la anterior. Eso persiste obstinadamente, hágase cuanto se haga en relación a la idea de que quienes desempeñan papeles no sólo construyen sus papeles en el decurso de su interpretación, sino que, también como personas, pueden distanciarse de dichos papeles. Esta idea ciertamente amenaza con desembocar en un conflicto entre los com-

promisos normativos y morales, pero lo hace sin permitir en ningún caso la recuperación de nuestros «agentes racionales».

En segundo lugar, y por consiguiente, contamos con dos nociones distintas de la reconstrucción racional. Una de ellas reconstruye la acción como una elección instrumentalmente racional, realizada por una unidad individual autónoma, con la introducción de cualquier elemento normativo o expresivo, como influencias en las recompensas, tal como las percibe el agente. La otra reconstruye la acción como sumisión inteligente a las reglas del juego, en un sentido de «juego» que hace que los jugadores no sean autónomos. En relación a esto, nótese el contraste entre el singular definido de la «unidad individual» y el incómodo plural de «jugadores». Este último, que refleja nuestra inconclusa formulación sobre lo subjetivo, marca la diferencia definitiva entre agentes y actores. Mas la falta de conclusión tiene a su vez que ver con la aún no resuelta tensión entre el compromiso normativo y el moral, en la que no participan los agentes racionales.

En cuanto al holismo, cabría preguntarse si las dos clases de individuos no harían bien en unirse contra la amenaza de intrusión, ahora desde arriba. Los agentes racionales siguen estando amenazados por las explicaciones estructurales de sus preferencias, y los actores racionales están amenazados de ser absorbidos por las prácticas que encarnan. Pero me parece que los dos puntos de diferencia sugieren reiterativamente que cada una de las versiones del individualismo tiene más que ver con una suerte de holismo, que con otra suerte de individualismo.

Continúan en pie las dos combinaciones «diagonales», y ninguna de las dos parece factible. Para combinar los sistemas con los actores, necesitaríamos tratar los hechos sociales como externos, violentando los sistemas, y como suma de los significados subjetivos que facultan las definiciones que de sí mismos hacen los actores. Lo que parece incoherente. Hay más margen para intentar combinar los «juegos» con los agentes, por ejemplo, de un modo que a su vez solucione el problema de las normas y deje en buen estado la teoría de la elección racional. Pero eso ya lo ensayamos antes sin éxito, y sugiero que se derrumba por la misma razón que terminamos de enunciar para pensar que agentes y actores son irreconciliables.

Si aceptamos esto, una vez más se da término a una magnífica síntesis en el centro de la figura 12.1, en el que habíamos plantado el mayo al comenzar el capítulo. Quienes colocamos en la figu-

ra 12.1 parecen sentir una apremiante urgencia por sugerir que la verdad se halla en el medio, allí donde termina la danza. Veo la atracción, desde luego. No obstante, mi opinión sigue siendo que el medio representa un agujero negro por el que desaparecen sin rastro alguno algunas de las teorías sociales y filosóficas.

Temas y cuestiones

Continúa habiendo dos historias que contar. Se mantiene el obstinado contraste entre explicación y comprensión, y el naturalismo y la hermenéutica siguen discutiendo sobre la ontología, la metodología y la epistemología. Vamos a recoger los temas del libro de acuerdo con ello.

Las historias ontológicas rivales conciernen al mundo social y a sus habitantes. Ambas historias coinciden en que el mundo social está construido por un procedimiento que configura las acciones sociales, o es configurado por ellas. En cierto sentido, es un artificio y el meollo de la cuestión es saber en qué sentido. Los naturalistas estarán, como de costumbre, pensando en la suerte de procedimiento evolutivo por el cual interactúan abejas y colmenas para con el transcurso del tiempo modificar los enjambres, e incluso las abejas. Los humanos, por supuesto, son más complejos que las abejas, y, puesto que hasta las presiones sistémicas funcionan a través de los deseos y creencias de los agentes, requieren una psicología más compleja. Dado que dicha psicología no puede abordar las cuestiones referentes a la relación que existe entre pensamiento y lenguaje, ciertamente tendrá que ser sumamente refinada, a no ser que encuentre un claro atajo, como la teoría de la elección racional. Mas en última instancia «la naturaleza sólo ha utilizado una y la misma masa en la que sólo ha cambiado la levadura». La historia final es una historia sobre el modo en que la vida social pertenece al mundo natural, vista con el distanciamiento del espectador.

Una ontología apropiada para la hermenéutica construye de modo diferente la idea de que el mundo social es un artificio. Es un artificio construido desde los significados. En algunas versiones, esos significados son tan comunales que casi parecería tuvieran una vida propia que se configura paralelamente al despliegue de los ritmos de la historia. No hemos explorado nada tan grandioso; mas hemos especulado con la idea de que las instituciones

y prácticas están dominadas por las «formas de vida», sobre las que ya está todo dicho. Otras versiones nos hacen, individual y colectivamente, artífices soberanos de nosotros mismos, hacedores de nuestras vidas y de nuestro mundo social. Si así fuera, la naturaleza no habría utilizado una y la misma masa, puesto que la vida humana y el mundo histórico son radicalmente peculiares.

Metodológicamente, las dos historias podrían comenzar con un capítulo sobre cómo comprender la acción desde dentro. Pero, pronto se bifurcarían. Llegados a un cierto punto, los naturalistas introducen una narrativa causal explicativa, o insisten en que realmente eso es lo que viene dándose desde el principio. Quienes presionan por una historia totalmente hermenéutica resistirán ambas jugadas. No hay forma fácil de arbitrar en esta discusión, y no la hay porque no existe una consensuada formulación naturalista acerca de la explicación causal. Si se admiten nuestras primeras críticas sobre la metodología de la ciencia positiva en general, aún quedarían dos caminos muy diferentes por transitar. Uno de ellos es investigar las implicaciones de aceptar que no hay hechos libres-de-teoría. Eso conduce, bien al pragmatismo y a lo dicho en el capítulo 4, o bien, quizás, a los argumentos psicológicos, que no hemos examinado, que muestran por qué encontramos convincentes ciertas clases de la narrativa causal. El otro es insistir en el realismo y en un método científico que nos permitan inferir partiendo de los fenómenos, y en el decurso de su interpretación, las causas ocultas que los expliquen. El árbitro comentaría que ante tal divergencia dará luz verde para que los científicos sociales procedan sin trabas a través de un canon establecido.

Utilizamos esta licencia para explorar las diferentes ideas de la reconstrucción racional, partiendo de las ideas claras y encontradas que brindan la teoría de la elección racional, y el análisis de la acción como acatamiento-de-reglas. Pero luego se estropea la consistencia del contraste al intentar atemperar ambas a sus respectivos turnos, con actores reflexivos y autónomos. Eso deja un gran margen para pensar tanto filosófica como metodológicamente. En concreto, ¿qué análisis de las convenciones y de cómo éstas se relacionan con las razones para la acción aporta más? ¿Qué formulación de la razón práctica enlaza mejor la elección racional, las expectativas normativas y el juicio individual?

Epistemológicamente, aún queda mucho camino por andar. La ciencia positiva podría requerir al menos una teoría empirista del conocimiento sustentada en la experiencia empírica directa, de

modo que fuera posible validar las hipótesis mediante la prueba de la observación. No está claro qué sucedería en caso de abandonar la tradicional creencia en los fundamentos del conocimiento. Tal como han sido aquí tratados, los realistas están tan a la izquierda que parecen inexcusablemente dogmáticos, y los pragmatistas alarmantemente flexibles. Mientras tanto, las aproximaciones hermenéuticas siguen aún luchando por demostrar que la reconstrucción racional ofrece un camino epistemológicamente defendible, el problema de las otras mentes y un escape para salir de los círculos hermenéuticos.

Esto parecería una abierta invitación al relativismo. Parecemos izquierda sólo en lo que toca a la narrativa, causal o interpretativa, pertinente a discursos local e históricamente concretos, y resistente a toda perspectiva de encontrar una metanarrativa por la cual juzgarlos. Mas no es ese el resultado que buscábamos. El capítulo 11 iba destinado a mostrar que dicho resultado es el desastre que termina consiguiendo una forma de relativismo contraproducente. En cuyo caso, la conclusión correcta apuntaría a que la epistemología ha de tomar el camino más largo, deteniéndose en argumentos sobre la particularidad histórica de todas las formas de búsqueda respecto al descubrimiento de la verdad, pero luego regresa con renovada decisión para abordar las cuestiones trascendentales referentes a la posibilidad de conocimiento.

Entre tanto, para resumir laxamente, he aquí cuatro preguntas que concitan los interrogantes de la figura 12.1:

- ¿Es posible percibir consistentemente a los jugadores de los juegos de la vida social, simultáneamente como acatadores de reglas y hacedores de elecciones?
- ¿Deberíamos adoptar una teoría de la razón práctica en la que las razones para la acción fueran causa para la acción?
- ¿Para atribuir sentido a los hechos sociales, necesitamos conceptos previos a toda psicología y/o ajenos a la ciencia natural?
- ¿Hay alguna forma de determinismo que sería conveniente adoptar las ciencias sociales?

Por último, me pregunto si Condorcet tenía razón al decir que, «la verdad, la virtud y la felicidad van concatenadas en una cadena indisoluble». Algunos de los eslabones se han puesto de manifiesto. Los naturalistas comentarán que el conocimiento de la naturaleza que incluye las partes humanas y sociales de la naturale-

za nos brinda el poder del dominio y el control. Aun si la mayoría añadiría que el conocimiento es éticamente neutro, habrá quienes aleguen a favor de la objetividad en la ética y del vínculo entre el conocimiento de sí mismo y la virtud. En el otro extremo, la comprensión y el poder de configurar las vidas van entrelazados en las reglas que constituyen y regulan la vida de las sociedades. Muchos dirán que las expectativas normativas no tienen nada que ver con los deberes morales. Mas cabría que eso fuera desestimar «la ética de la autenticidad», citando el título del instructivo libro de Charles Taylor (1991), como tema para las ciencias sociales y, en general, para la vida moderna; por mi parte, no pierdo la esperanza de encontrar una noción de la autonomía que entrelace la vida buena, al ciudadano libre y las normas de una sociedad justa.

Si tal sabiduría está a nuestro alcance, este libro no la ha alcanzado. Ha sido una expedición mucho más modesta, cuyo espíritu queda muy bien captado por T. S. Elliot en «Little Gidding» («Un cierto vértigo»):

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

No cesaremos de explorar
Y el término de la exploración
Será llegar allí de donde partimos
Y ver ese lugar por primera vez.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, G. (1971): *Essence of Decision*, Boston, Little Brown.
- Ayer, A. J. (1936): *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz.
- Bacon, F. (1620): «First Book of Aphorisms», en J. Spedding y otros (comps.), *The Great Instauration*, Londres, 1857-59.
- Barnes, B. y Bloor, D. (1982): «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge», en Hollis y Lukes (coords.), 1982.
- Berger, P. (1963): *Invitation to Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Beveridge, W. H. (1942): *Social Insurance and Allied Services*, Londres, HMSO (Cmnd 6404).
- Bloor, D. (1976): *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Condorcet, M. de (1795): *Sketch for a Historical Picture of Progress of the Human Mind*, Londres, Noonday Press.
- Davidson, D. (1984): «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.
- Descartes, R. (1637): *Discourse on the Method*, en E. Haldane y G. Ross (eds.), *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
- (1641): *Meditations on First Philosophy*, en E. Haldane y G. Ross (eds.), *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
- (1644): *The Principles of Philosophy*, en E. Haldane y G. Ross (eds.), *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
- Dilthey, W. (1926): *Gesammelte Werke*, ed. B. Groethuysen, Stuttgart, Teubner Verlag.
- Durkheim, E. (1895): *The Rules of Sociological Method*, Nueva York, The Free Press, 1964.
- (1897): *Suicide: A Study in Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952.

- (1898): «Individualism and the Intellectuals», en *Political Studies*, vol. 17, pp. 14-30.
- (1912): *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, George Allen and Unwin, 1915.
- Edgeworth, F. Y. (1881): *Mathematical Psychics*, Londres, Kegan Paul.
- Elster, J. (1989a): *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press.
- (1989b): *The Cement of Society: Studies in Rationality and Social Change*, Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- (1956): *Nuer Religion*, Oxford University Press.
- Feyerabend, P. (1975): *Against Method*, Londres, New Left Books.
- Fontenelle, B. de (1686): *The Plurality of Worlds*, Londres, Nonsuch Press, 1929.
- Frankfurt, H. (1971): «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, vol. 68.
- Friedman, M. (1953): «The Methodology of Positive Economics», en *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press.
- Gauthier, D. (1986): *Morals by Agreement*, Oxford University Press.
- Giddens, A. (1979): *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan.
- Hahn, F. (1980): *Money and Inflation*, Oxford, Basil Blackwell.
- y Hollis, M. (eds.) (1979): *Philosophy and Economic Theory*, Oxford University Press.
- Hargreaves Heap, S. (1989): *Rationality in Economics*, Oxford, Basil Blackwell.
- , Hollis, M., Lyons, B., Sugden, R., Weale, A. (1992): *The Theory of Choice: A Critical Guide*, Oxford, Basil Blackwell.
- Harsanyi, J. (1955): «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, vol. 63.
- Hobbes, T. (1651): *Leviathan*, Londres, Fontana, 1962; Cambridge University Press, 1991.
- Hollis, M. (1968): «Reason and Ritual», *Philosophy*, pp. 231-247; reimpresso en B. Wilson (coord.), 1971, y A. Ryan (coord.), 1975.
- (1988): *The Cunning of Reason*, Cambridge University Press.
- y Lukes, S. (coords.) (1982): *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
- y Smith, S. (1990): *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford, Clarendon Press.
- Homans, G. (1964): «Bringing Men Back In», *American Sociological Review*, 5, pp. 809-18; reimpresso en A. Ryan (coord.), 1975.
- Hume, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- (1748): *Enquiries Concerning the Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.

- James, W. (1890): *The Principles of Psychology*, Nueva York, Dover Books, 1950.
- International Labour Office (1976): *Employment Growth and Basic Needs: a One-World Problem*, Ginebra, OIT.
- Kant, I. (1781): *The Critique of Pure Reason*, Londres, Macmillan, 1929.
- (1785): *The Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Londres, Hutchinson, 1953.
- (1788): *The Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1949.
- Keynes, J. M. (1936): *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, Macmillan.
- Kuhn, T. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1978): *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press.
- La Mettrie, J. O. de (1747): *L'Homme machine*, trad. de G. A. Bussey, con el título *Man a Machine*, La Salle, Open Court, 1912.
- Lewis, D. (1969): *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lipsey, R. E. (1963): *Introduction to Positive Economics*, Londres / Nueva York, Harper and Row.
- Lukes, S. (1974): *Power: a Radical View*, Londres, Macmillan.
- Marx, K. (1852): *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, en *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*, vol. I, Moscú, Foreign Languages Publ. House, 1962.
- (1859): Prefacio en *A Contribution to the Critique of Political Economy*, en T. B. Bottomore y M. Rubel (eds.), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres, Penguin Books, 1963.
- Mill, J. S. (1843): *A System of Logic*, Londres, J. W. Parker.
- (1859): *On Liberty*, Londres, Fontana, 1962.
- (1863): *Utilitarianism*, Londres, Fontana, 1962.
- Nietzsche, F. (1887): *The Genealogy of Morals*, Nueva York, Doubleday, 1956.
- Parsons, T. (1951): *The Social System*, Chicago, The Free Press.
- Popper, K. (1945): *The Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1959): *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson.
- (1960): *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1969): *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1972): *Objective Knowledge*, Oxford University Press.
- Przeworski, A. y Teune, H. (1970): *The Logic of Comparative Social Inquiry*, Nueva York, Wiley and Sons.
- Quine, W. v. O. (1953): «Two Dogmas of Empiricism», en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1961.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

- Robbins, L. (1932): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan.
- Rorty, R. (1987): «Non-Reductive Physicalism», en K. Cramer (coord.), *Theorie der Subjectivität*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 278-296.
- Rowntree, B. S. (1901): *Poverty: a Study of Town Life*, Londres, Macmillan.
- Ruben, D.-H. (1985): *The Metaphysics of the Social World*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Ryan, A. (coord.) (1975): *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press.
- Samuelson, P. (1963): «Problems of Methodology a Discussion», *American Economic Review*, vol. 52, pp. 232-36.
- (1964): «Theory and Realism - A Reply», *American Economic Review*, vol. 54, pp. 736-40.
- Sapir, E. (1929): «The Status of Linguistics as a Science», *Language*, vol. 5.
- Schelling, T. C. (1960): *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Sen, A. K. (1977): «Rational Fools», *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 317-44; reimpresso en F. Hahn y M. Hollis (coords.), 1979, y en Sen, 1982.
- (1982): *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell.
- Singer, D. (1961): «The Level-of-Analysis Problem in International Relations», en K. Knorr y S. Verba (coords.), *The International System: Theoretical Essays*, Princeton University Press, pp. 77-92.
- Strawson, P. F. (1959): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Methuen.
- Taylor, C. (1964): *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Townsend, P. (1979): *Poverty in the United Kingdom*, Londres, Allen Lane.
- Wallace, W. (coord.) (1969): *Sociological Theory*, Londres, Heinemann.
- Weber, M. (1904): *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Free Press, 1949.
- (1922): *Economy and Society: an Outline of Interpretative Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Whorf, B. L. (1954): *Language, Thought and Reality*, Boston, MIT Press, y Nueva York, Wiley.
- Williams, B. A. O. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana Books.
- Wilson, B. (ed.) (1971): *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.
- Winch, P. (1958): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1964): «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, pp. 307-24.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.

ÍNDICE

Prólogo a la edición española por ANTONI DOMÈNECH	IX
Prólogo	1
1. Introducción: problemas de estructura y acción	3
El proyecto de la Ilustración	5
Estructura y acción	7
Determinismo	15
Comprensión	19
El plan del libro	23
2. Descubrir la verdad: la vía racionalista	27
La razón, en busca del orden oculto	29
Apariencia y realidad	34
Los «axiomas medios»	37
Necesidad	39
Conclusión	42
3. La ciencia positiva: la vía empirista	45
El positivismo	46
«Un ascenso paulatino y constante»	48
Hume y la causación	52
La economía positiva	56
La distinción analítico/sintético	57
Presupuestos reales <i>versus</i> predicciones acertadas	59
El papel de la teoría	62
Descubrimiento y validación	65
Conclusión	69

4. Hormigas, arañas y abejas: ¿una tercera vía?	73
¿Fundamentos del conocimiento?	75
Interpretación	77
La ciencia como conjeturas y refutaciones	79
La ciencia como urdimbre de creencias	84
Los paradigmas, y después	92
Conclusión	98
5. Sistemas y funciones	103
Explicación funcional	104
Los hechos sociales como cosas	109
Sistemas y estructuras	112
Holismo e individualismo	116
Conclusión	123
6. Juegos con agentes racionales	127
Los agentes racionales	128
La teoría de juegos	131
Cuatro juegos básicos	132
El contrato social	143
Normas y cooperación	147
Conclusión	153
7. Comprender la acción social	157
Cuatro clases de significado	159
El problema de las otras mentes	161
La racionalidad: una aproximación weberiana	163
La acción social como acatamiento de reglas	167
Reglas y racionalidad	173
Conclusión	176
8. El yo y los papeles	179
Posiciones y papeles	181
El problema del nivel de análisis	185
Los papeles institucionales y la analogía teatral	188
Identidad social e identidad personal	193
Conclusión	197
9. Explicar y comprender	201
Reglas y razones	202
A vueltas con el <i>homo economicus</i>	204

El ciempiés	205
«Un animal capaz de hacer promesas»	208
¿Está el remedio en el juicio y la comprensión?	210
Reglas, razones y causas	214
Expectativas racionales y expectativas normativas	216
Conclusión	220
10. ¿Una ciencia social axiológicamente neutra?	223
Hechos y valores	225
Neutralidad axiológica y referencia axiológica	229
Cuestiones más profundas	232
Conclusión	244
11. Racionalidad y relativismo	247
Las otras mentes	248
Otras culturas	253
¿Límites al empirismo?	256
Formas de relativismo	260
¿Límites al relativismo?	264
Cuatro modos de escape	265
Conclusión	268
12. Conclusión: dos historias que contar	273
La combinación de individualismo y holismo	275
Combinar explicación con comprensión	278
Temas y cuestiones	283
Bibliografía	289

